COPYRIGHT STATEMENT

AUTHOR:

FONSEGRIVE, GEORGE

TITLE:

DE TAINE A PEGUY;...

PLACE:

PARIS

DATE:

1917

Master Negative #

93-81543-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

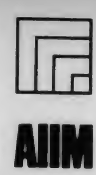
Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Fonsegrive, George, 1852-1917.
De Taine à Péguy; l'évolution des idées dans la France contemporaine. Paris, Bloud, 1917.
348 p. 20½ cm.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7.1.93 INITIALS SS
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

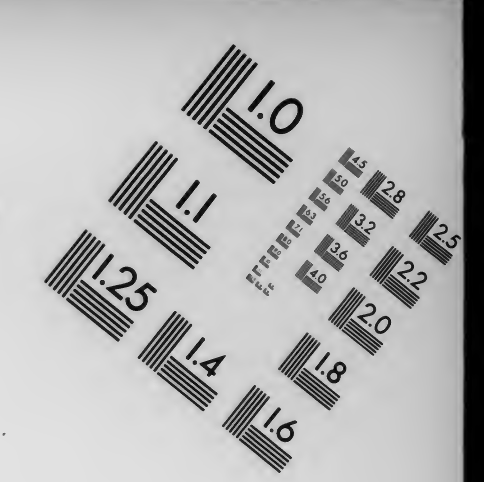


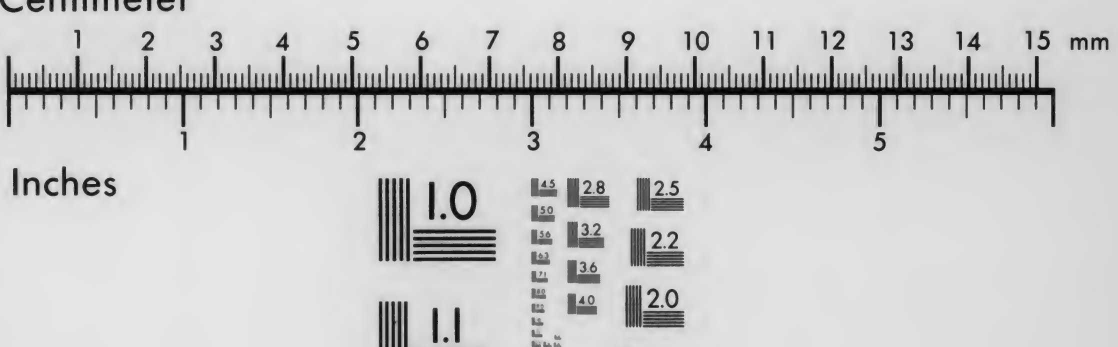
AIIM

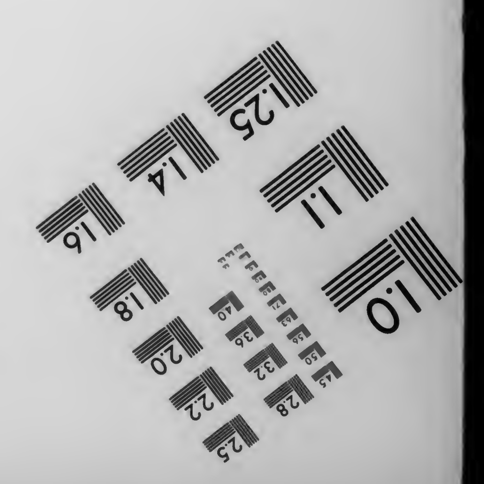
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

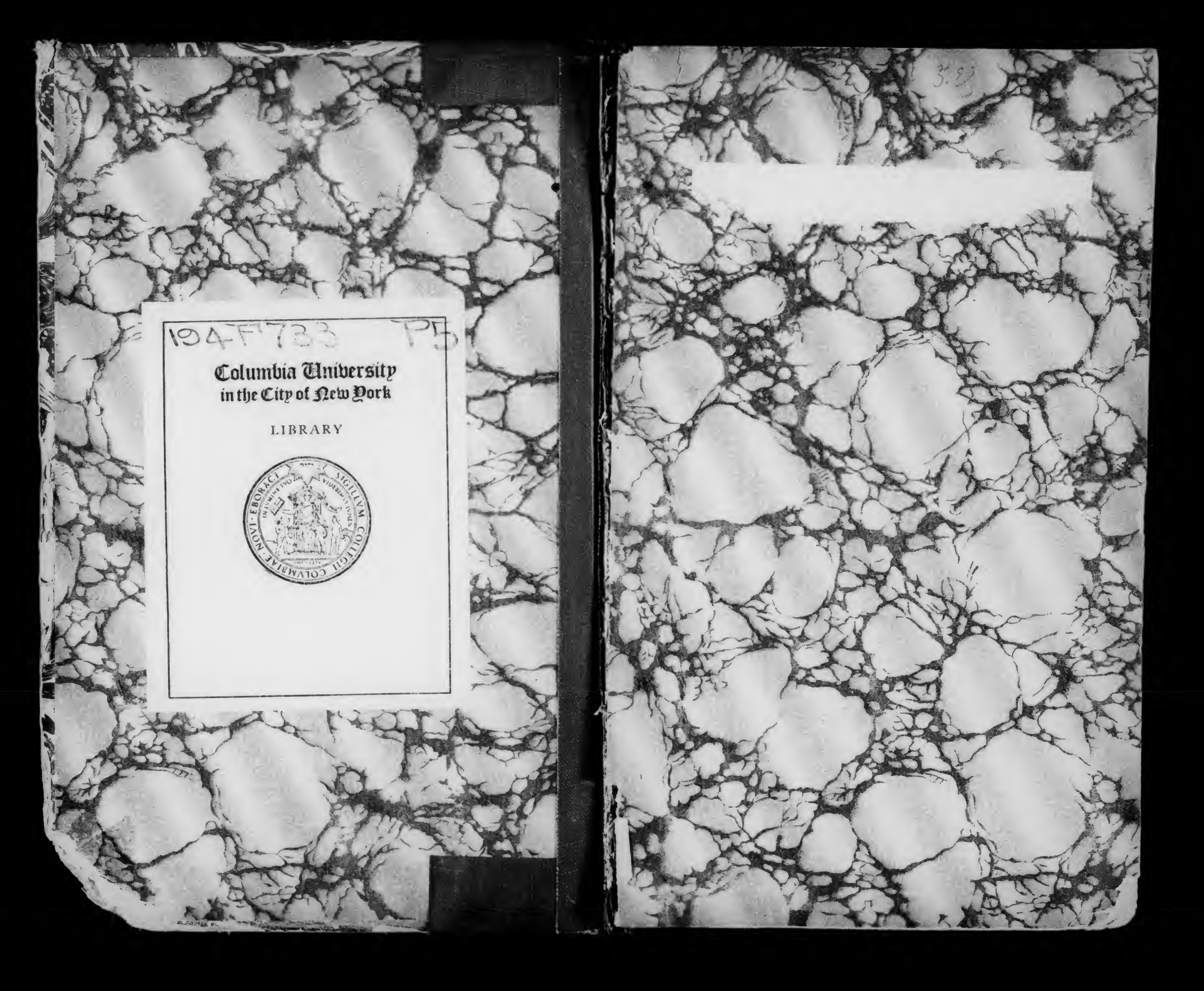
301/587-8202







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



194 F733 P5
Columbia University
in the City of New York
LIBRARY

GEORGE FONSEGRIVE

De Taine à Péguy

L'Évolution des Idées dans la France Contemporaine



BLOUD ET GAY, ÉDITEURS
PARIS-BARCELONE

De Taine à Péguy

L'ÉVOLUTION DES IDÉES

dans la France Contemporaine

DU MÊME AUTEUR :

Essai sur le libre arbitre, sa théorie et son histoire (couronné par l'Académie des Sciences morales), 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*. — 2e édition, ALCAN . . . . . 10 fr. »
Éléments de Philosophie (8e édition), 2 volumes in-12. GABALDA . . . . 8 fr. »
La Causalité efficiente, 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*. ALCAN . . . . 2 fr. 50
François Bacon, 1 vol. in-18. LETHIELLEUX . . . . 3 fr. 50
Les livres et les idées, 1 vol. in-8. GABALDA . . . . 3 fr. 50
Catholicisme et Démocratie, 1 vol. in-18. GABALDA . . . . . 3 fr. 50
Le Catholicisme et la vie de l'Esprit, 3e mille, 1 vol. in-18. GABALDA. . . . . 3 fr. 50
La Crise sociale, 1 fort vol. in-18. GABALDA . . . . 4 fr. »
Mariage et union libre (couronné par l'Académie française), 6e édition, 1 vol. in-16. PLON-NOURRIT. . . . . 3 fr. 50
Ferdinand Brunetière, 1 vol. in-18. BLOUD et GAY . . . . . 1 fr. »
Comment lire les journaux ? 1 vol. in-18. GABALDA. . . . . 3 fr. 50
Morale et Société (couronné par l'Académie des Sciences morales), 3e édition, 1 vol. in-18. BLOUD et GAY. . . . . 3 fr. 50
Regards en arrière. Les préfaces de la *Quinzaine*, 1 vol. in-12. BLOUD et GAY. . . . . 3 fr. 50
Essais sur la Connaissance, 1 vol. in-18. GABALDA . . . . . 3 fr. 50
Courageusement, 1 vol. in-16, édition de la *Démocratie* . . . 2 fr. »

Brochures de la Collection « Science et Religion »
Chez BLOUD et GAY, à 0 fr. 60.

Solidarité, Pitié, Charité. Examen de la nouvelle morale, 1 volume.
Catholicisme et libre pensée, 1 volume.
La Voie de l'homme et la prière du chrétien : Chemin de la Croix et *Pater*, 1 volume.
L'État moderne et la neutralité scolaire, 1 volume.
Art et Pornographie, 1 volume.
Léon Ollé-Laprune, 1 volume.
Jean-Jacques Rousseau, 1 volume.

Ouvrages d'YVES LE QUERDEC
Chez GABALDA, 90, rue Bonaparte.

Lettres d'un Curé de campagne (couronné par l'Académie française), 11e mille, 1 vol. in-18 . . . . 3 fr. 50
Lettres d'un Curé de canton (7e mille), 1 vol. in-18. . . . . 3 fr. 50
Le Journal d'un Évêque : I. Pendant le concordat (4e mille), 1 vol. in-18. . . . . 3 fr. 50
II. Après le concordat, 1 vol. in-18. . . . . 3 fr. 50
Le Fils de l'Esprit (8e mille), 1 vol. in-18 . . . . 3 fr. 50
Le Mariage du Docteur Ducros, 1 vol. in-18. . . . . 3 fr. 50

GEORGE FONSEGRIVE

De Taine à Péguy

L'Évolution des Idées dans la France Contemporaine



PARIS
BLOUD & GAY, ÉDITEURS
PARIS — 3, Rue Garancière.
BARCELONE — 35, Calle del Bruch.
1917

AVERTISSEMENT

L'auteur de ce livre a toujours été par goût, par profession, par intérêt spirituel très attentif au mouvement des idées. Un fait très important lui est apparu : l'intelligence française qui, dans son ensemble, regardait, il y a trente ans, le christianisme et spécialement le catholicisme comme périmé et un catholique comme une sorte de minus habens, *reconnaît aujourd'hui que le problème religieux se pose toujours, que le procès du catholicisme a le droit d'être revisé et que de par leur foi les catholiques ne se trouvent en rien inférieurs à tous leurs pairs. Il y a là évidemment un progrès dont le catholicisme doit se réjouir et l'Église bénéficier.*

C'est pour constater ce progrès et pour en raconter les étapes que ce livre a été écrit.

Ce livre n'est donc pas une œuvre philosophique où la vérité des principes conditionne la vérité des conséquences; c'est un travail historique où l'auteur parle en son nom le moins possible pour laisser voir comment, lassé des doctrines fausses, l'esprit comme par l'effet d'une poussée intérieure s'achemine vers la vérité. Il est, par exemple, de toute évidence que du système de M. Bergson on ne peut tirer aucun dogmatisme stable; il n'en est pas moins vrai qu'en fait la philosophie de M. Bergson s'est trouvée à l'origine de certaines conversions.

Il ne s'agit pas de savoir si c'est logique : l'historien ne peut que constater que cela est.

Son but n'est donc pas de rechercher le bien ou le malfondé des idées ou des systèmes qu'il expose. Si on n'y néglige pas d'exprimer en passant les jugements qui conviennent, ces jugements sont d'ordinaire très brefs et sommairement motivés. La raison en est que c'est ici un livre d'histoire et non pas spécialement de doctrine. Sur la plupart des divers objets dont il est ici question, l'auteur croit s'être suffisamment expliqué dans ses autres livres. Il lui a paru plus séant d'y renvoyer le lecteur que de se citer surabondamment soi-même.

*L'intérêt de cette histoire était de montrer comment en fait les enfants du siècle ont évolué depuis trente ans et se sont rapprochés des croyances, des dogmes de notre Église, en sorte que quelques-uns d'entre eux, et ce ne sont pas les moins représentatifs, ont sauté le pas et ont hautement déclaré leur expresse conversion. Ce n'est pas là un mouvement, une évolution qui se soient passés dans l'Église, mais un mouvement qui s'est acheminé vers l'Église. Tout s'est passé, sinon tout à fait hors de l'Église, tout au moins en marge, dans ce monde intellectuel qui, puisqu'il n'a pas la foi, se préoccupe fort peu des dogmes du catholicisme, des directions données par les Encycliques ou par les congrégations romaines, des condamnations portées par l'*Index. *Il n'y a là rien de nature à édifier directement les croyants. Mais aussi bien y a-t-il là, semble-t-il, de quoi faire réfléchir, de quoi éclairer les non-croyants. L'intérêt de ce livre, s'il en a un, est là et il n'est que là.*

« Si je trouve Dieu et les vraies lois de l'ordre moral, disait Maine de Biran, ce sera pur bonheur, et je serai plus croyable que ceux qui, partant des préjugés, ne cherchent qu'à les établir par leurs théories (1). *» Tout de même l'on peut dire que de voir un nombre considérable d'intelligences rompues aux plus subtils exercices de la pensée sortir sinon de l'athéisme, tout au moins de l'agnosticisme*

(1) *Journal intime*, 16 avril 1815.

positiviste ou kantien pour arriver, par des voies qui peuvent sembler étranges, à sentir le besoin de l'adoration, à s'agenouiller même en confessant humblement la foi et en reconnaissant qu'il ne faut pas, avec Dieu, « vouloir faire le malin », c'est un spectacle instructif et ces hommes, ainsi librement arrivés à découvrir la vérité religieuse qu'on ne leur avait jamais enseignée ou à retrouver la foi même de leur enfance, sont pour la valeur spirituelle du catholicisme des témoins qu'il est difficile de récuser.

*Mais, pour que l'instruction soit complète et les témoignages décisifs, il faut que les diverses étapes de ce mouvement soient très exactement décrites. Ce qui exige la description de tous les méandres par lesquels a passé la pensée contemporaine. A des esprits qui ont vécu à l'écart des troubles intellectuels du XIX*e *siècle, ces méandres doivent paraître singulièrement aventureux. Rien ne ressemble moins à un esprit nourri exclusivement de saint Augustin, de saint Thomas, voire de Bossuet et même de Fénelon qu'un esprit élevé à l'école de Kant, d'Auguste Comte, de Renan, de Taine et de Herbert Spencer. Et l'on est peut-être en droit de dire que ce dernier ne représente pas la véritable santé intellectuelle. J'écrivais en 1899 : « Anémiés par le positivisme, volatilisés par le kantisme, nombre d'esprits nient la valeur du principe de causalité, la partie métaphysique de la raison* (1). *» Ces esprits sont des intelligences inquiètes, malades, plus soucieuses de s'affranchir de l'erreur que de se soumettre à la vérité. De là leur amour presque maladif de la critique, leur crainte certainement morbide des affirmations. Plus encore que de se tromper, ils ont peur de s'enchaîner.*

Or, c'est cela même qui nous explique l'influence qu'ont eue sur nos contemporains des philosophies dont la partie destructive et critique est infiniment plus forte que la partie constructive. De là vient tout le succès de la philosophie

(1) *Le Catholicisme et la Vie de l'Esprit*, p. 7. — V. édit. Paris, 1899.

de M. Henri Bergson. Selon cette disposition d'esprit, la partie constructive et faible, sinon même fausse et ruineuse, bénéficie de la valeur de la partie destructive et forte (1). *C'est ainsi que les abus de l'intellectualisme, du rationalisme scientiste mis à nu par la critique bergsonienne ont donné crédit à l'anti-intellectualisme qui, à son tour, est un autre abus. Comme le paysan ivre de Luther, l'esprit de nos contemporains n'évite la chute de gauche que pour risquer la chute de droite et son équilibre demeure instable. Mais c'est précisément le sentiment de cette instabilité même dans les abris provisoires qu'il veut adopter qui le pousse à chercher ailleurs le repos et la demeure permanente :*

Stat crux dum volvitur orbis.

C'est pour être un historien exact, un rapporteur fidèle que toutes les doctrines, même les plus erronées, même les plus scandalisantes pour les croyants ont dû être ici exposées et dans toute leur forme en tâchant d'entrer dans la pensée de leurs auteurs. Cet exposé pour être exact, exact c'est-à-dire juste, ne devait chercher qu'à exprimer la pensée des auteurs telle qu'ils la conçoivent eux-mêmes, par conséquent ne pas insister sur ce qu'il peut y avoir de défectueux dans l'expression de cette pensée, à moins que ces défauts dans l'expression ne soient des conséquences inévitables de la pensée même. Ce n'est pas là complaisance, c'est simplement équité. On ne gagne rien à triompher des monstres qu'on s'est créés, à exorciser les fantômes que l'on s'est forgés soi-même. Et il était difficile de faire suivre chaque erreur de son explicite réfutation. La tâche de l'historien des idées, de l'historien de la philosophie serait impossible, s'il devait critiquer et réfuter toutes les opinions qu'il est amené à reproduire. Des réserves générales doivent suffire et la critique sommaire des principes d'où dérivent les erreurs.

Les exposés qui vont suivre visent donc uniquement à

(1) Y compris la valeur intrinsèque incontestable de beaucoup de ces recherches.

*éclairer les intelligences qui cherchent leur route à tâtons à travers la nuit en leur faisant voir comment les intelligences pareillement inquiètes et pareillement quêteuses ont, au bout de leurs recherches, vu cesser leurs inquiétudes. Si plusieurs, dont les écrits ont été signalés par l'*Index *comme dangereux ou condamnables, se trouvent ici indiqués comme ayant eu sur ces esprits inquiets une influence considérable et bienfaisante, ce n'est pas qu'on les considère comme des Pères de l'Église, c'est tout simplement parce que historiquement, en fait, ils ont exercé cette influence. Il n'y a là rien qui doive scandaliser. C'est peut-être par leurs erreurs mêmes qu'ils ont agi sur des intelligences elles-mêmes dévoyées et maladives sur lesquelles la pure clarté de la vraie lumière n'aurait eu aucune prise. On ne s'étonnera donc plus, je pense, de l'importance donnée ici à la philosophie de M. Bergson, ni de l'influence attribuée à M. Le Roy ou au P. Laberthonnière. Que le système de M. Bergson ait donné une vive secousse à l'intelligence contemporaine, rien ne le prouve mieux que le nombre de livres consacrés à le faire connaître, à le soutenir ou à le combattre. On ne compte pas moins de sept volumes de langue française, expressément consacrés à la philosophie de M. Bergson, sans compter une récente traduction du danois Höffding. Quant aux deux autres auteurs, c'est presque à chaque page des récentes enquêtes sur la jeunesse que l'on voit leurs noms cités* (1). *Ainsi, ce livre décrit le chemin qui, en fait, a été suivi par un nombre considérable de nos contemporains pour venir à l'Église. Il ne prétend pas indiquer le chemin le meilleur, ni le plus direct. Encore une fois, ce n'est pas*

(1) Agathon, *Les jeunes gens d'aujourd'hui* : « Nous savons que Newmann, Blondel sont beaucoup lus. Nombreux sont aussi ceux qui apprécient la haute inspiration de M. Laberthonnière. » (P. 81 ; cf. p. 219, surtout la page 158 où un candidat à l'agrégation explique fort bien comment la philosophie l'a conduit à la religion, et la page 168 où Henri Hoppenot associe de façon piquante Maurras à Bergson ; la page 205 enfin, où Robert Vallery-Radot montre comment, en dépit ou peut-être à cause de ses erreurs, a agi le bergsonisme.)

ici un livre de philosophie, mais simplement un livre d'histoire. Péguy même, qui, en fait, symbolise bien le point d'arrivée, n'est pas, parmi les croyants, le type qu'il serait le plus sûr d'imiter et quelques-unes de ses paroles, rapportées par son ami Lotte, feraient justement froncer le sourcil à quelques théologiens stricts. Mais Péguy, penseur, poète et croyant, représente bien le voyageur lassé qui arrive enfin, les souliers poudreux, la barbe inculte et les vêtements fatigués par le chemin. Il savoure les brises nouvelles et, cependant, tout son être frémit encore des tempêtes du passé et garde les souillures de la route. A quoi il faut ajouter qu'en outre de la valeur intrinsèque de l'écrivain, ce nom a été choisi parce que la mort prématurée et glorieuse l'enlève aux rivalités terrestres et l'a mis décidément hors de pair.

* * *

Les parties essentielles de ce travail ont déjà paru dans le Correspondant *sous forme d'articles. Dès le début de cette publication l'auteur a reçu, tant du monde intellectuel que du monde ecclésiastique, de nombreux et importants encouragements et ces marques de sympathie ont duré jusqu'à la fin. Mais après l'article sur la* Progression scientifique et philosophique *un mouvement en sens inverse se dessina ; des prêtres, des théologiens catholiques se déclarèrent surpris et même scandalisés de ce que, à ce qu'il leur paraissait, des philosophes tels que M. Henri Bergson dont la plupart des écrits se trouvent inscrits sur les listes de l'*Index*, auraient été cités par l'auteur comme des autorités indiscutables de la pensée, et regardés presque comme des Pères de l'Église. Ils reprochaient en outre à l'auteur de ces articles de ne tenir compte dans son exposition que de la philosophie extérieure à l'Église et de négliger les seuls représentants de la philosophie authentique du catholicisme, les disciples de l'École et de saint Thomas. Surtout ils éprouvaient comme une révolte intime à voir exposer les objections de M. Le Roy, par exemple, contre les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu sans qu'il leur fût opposé une réfutation à leur gré suffisamment explicite. Et cette émotion fut telle qu'elle déroba les réserves pourtant très claires et même très fortes que l'auteur avait pu faire. Malgré ces réserves on ne vit pas que l'auteur n'était ni si entiché des modernes qu'on le pouvait croire, ni si abstème dans ses jugements, ni si indifférent à la valeur des preuves de l'existence de Dieu.*

Cependant cette émotion d'hommes graves, également habitués à lire et à éprouver par leurs entretiens avec les âmes les effets que les lectures peuvent produire, méritait considération. De là dans la rédaction même de ce volume un certain nombre d'éclaircissements et d'additions. Je ne puis pas dire : de corrections, car la pensée qui avait présidé aux articles n'a pas varié. La doctrine de l'auteur reste la même et le fond de ses jugements n'est en rien changé. Il n'a eu besoin, il l'espère du moins, que d'expliciter sa pensée. Il s'est contenté de distribuer des ombres et des touches claires pour que tout, même aux yeux les moins exercés, apparaisse dans sa vraie lumière.

* * *

Il faut d'ailleurs ajouter, pour que tout soit conforme à la vérité, que ces éclaircissements et ces additions ne se trouvent guère qu'en trois ou quatre passages et que la plupart des différences que l'on pourra relever entre le texte des articles et celui de ce volume ont une raison toute simple et naturelle. C'est en réalité le texte du livre qui a été rédigé en premier lieu. Les pages du Correspondant *étant limitées, l'auteur a dû, pour ne pas dépasser les bornes, resserrer sa pensée et supprimer tout ce qui ne paraissait pas essentiel. C'est ainsi que toute la première partie du ch. III, était composée dès le mois de juillet 1916. Il en est de même d'une partie importante du ch. IV et de la première partie du ch. V.*

Au moment de livrer ces pages au vent du large, l'auteur éprouve un double besoin : et d'abord il veut prier ceux qui

voudront bien le lire de ne pas pratiquer sur son œuvre le morcelage, de la lire et de la juger dans son ensemble; dans le juste rapport des parties essentielles, d'après son idée centrale et non pas d'après l'aspect quasi monstrueux que pourrait prendre telle ou telle page si on l'isolait des autres. Ce livre a une unité et il forme un tout. Ce qui, isolé, pourrait surprendre doit s'expliquer par tout ce qui précède et tout ce qui suit. En second lieu l'auteur doit remercier et tous ceux qui l'ont encouragé de leur sympathie et peut-être plus encore ceux qui, par leurs critiques et par leurs remarques, lui ont permis, il l'espère du moins, d'améliorer son travail, de mettre sa pensée en pleine lumière, de dissiper les malentendus, et de publier un livre qui dans sa sphère modeste soit capable de « servir ».

Paris, 3 janvier 1917.

G. F.

P. S. — La faiblesse et la maladie ne me permettent pas de revoir cet avertissement comme je l'eusse voulu. J'ai dit mes intentions et les faits. Je demande l'indulgence des lecteurs.

Paris, 8 février 1917.

INTRODUCTION

Le 25 mai 1882, Renan, recevant Victor Cherbuliez à l'Académie française, le félicitait d'avoir pu observer avec son père « cette heure excellente du développement psychologique où l'on garde encore la sève morale de la vieille croyance sans en porter les chaînes scientifiques. A notre insu, c'est souvent à ces formules rebutées que nous devons les restes de notre vertu. Nous vivons d'une ombre, Monsieur, du parfum d'un vase vide; après nous, on vivra de l'ombre d'une ombre. Je crains par moments que ce soit un peu léger ». Et l'auditoire académique souriait à ces paroles d'apparence caressante mais chargées cependant, vis-à-vis de la vérité du christianisme, d'une expresse condamnation.

Trente et un ans après, le 27 novembre 1913, quelques mois par conséquent avant la guerre, la même salle entendait des paroles très différentes. C'était, cette fois, à la séance publique annuelle de l'Académie française. M. Étienne Lamy, secrétaire perpétuel, parlait du *Jean Christophe*, de Romain Rolland, auquel l'Académie avait décerné le grand prix de littérature, et il terminait ainsi :

La naïveté de Jean Christophe et son nom rappellent à l'auteur le saint Christophe dont les épaules géantes portèrent un jour le Christ caché sous les apparences d'un enfant. Jean Christophe aussi a traversé le fleuve et achève sa vie chargé d'un fardeau semblable: le nouveau-né si faible et si difficile à soutenir qu'on appelle le bonheur. Après avoir déposé sur l'autre rive, la rive des jours qu'il ne parcourra pas, le faix précieux, il dit : « Comme tu étais lourd, enfant! Qui donc es-tu? » Et l'enfant répond : « Je suis le jour qui va naître. » Parole sonore et vide qui n'explique rien, ni le voyage, ni l'espérance. Car pour traverser le fleuve, l'avenir n'a besoin de passeur que le temps, l'avenir borné au jour qui va naître n'a pas assez de durée, et l'avenir remis à l'inexpérience d'un enfant est trop peu sûr. Combien la vraie légende a plus de portée! Le saint n'a pas besoin de demander ce qu'il porte. Sa fatigue vaincue lui a révélé une force qui ne vient pas de lui et qui le transforme. Parce que cette force violente les répugnances humaines par une tâche

longue, obscure et désintéressée, elle semble lourde au géant. Parce que cette force le guide, la nuit le trouve sans incertitude, les eaux mêmes lui deviennent un chemin. Et il confie sans crainte à l'enfant le jour qui naît et ceux qui vont suivre, parce qu'il sait avoir porté à l'avenir un maître, une foi.

Quelques instants plus tard, comme pour confirmer et expliciter la pensée du secrétaire perpétuel, M. René Bazin, directeur de l'Académie, proclamait les prix de vertu et célébrait ainsi la valeur des âmes dont les actes héroïques venaient d'être rappelés :

Ces âmes sont annonciatrices. Elles indiquent le sens de l'éducation qu'il faut donner à un pays. Où elles ont puisé, là est la source de la vie, de la grandeur, de la paix véritable, l'intérieure, celle des esprits et des cœurs, infiniment supérieure à l'autre.
Ces âmes sont différentes et une cependant. Qu'elles le veuillent ou non, qu'elles le sachent ou l'ignorent, toutes elles ont cessé d'appartenir au monde antique, elles ont respiré l'atmosphère de ce pays sanctifié, elles ont subi l'influence du baptême de la France. A travers chacune d'elles, je vois transparaître une image, nette ou effacée, toujours reconnaissable, celle du Maître qui apporta à la terre la charité, de l'Ami des pauvres, du Consolateur des souffrants, de Celui qui a passé en faisant le bien, et qu'avec des millions de vivants et des milliards de morts, j'ai la joie de nommer : Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Les applaudissements qui venaient d'accueillir M. Lamy, rappelant dans son admirable langage la nécessité d'une foi, d'une autorité supérieure pour assurer à travers les incertitudes et les mouvances de cette vie les pas de l'humanité, devinrent plus forts encore, plus nourris et plus prolongés quand M. Bazin nomma de son nom propre le Maître de la vie et de la foi.

Ce rapprochement me semble très instructif.

L'auditoire qui se presse aux séances de l'Académie représente la partie la plus intelligente de la société française. Ce sont les maîtres du langage et de la pensée qui lui parlent, il les écoute avec avidité et il les comprend aussitôt. Il leur répond par son attention, par ses sourires, par ses applaudissements. Aucune allusion ne lui échappe, aucun trait spirituel n'est perdu. Extrêmement sensible aux grâces de la parole, il saisit jusqu'aux nuances les plus délicates de l'expression. On le sent informé de tout ce qui préoccupe les esprits les plus élevés. Cet auditoire, qui change d'année en année, représente quelque chose qui

subsiste en dépit de la naissance et de la mort, c'est la fleur de la culture française.

Or, voici le fait qui ne peut manquer de frapper l'historien des idées. En 1882, quand Renan, d'un trait léger et comme en passant, réduisait le christianisme à ne plus être qu'une ombre, l'esprit français n'accordait à cette ombre qu'un sourire à peine attendri ; en 1913, quand les deux orateurs académiques, l'un en termes plus généraux, l'autre en termes exprès et nominatifs, avec une hardiesse qui eût jadis été regardée comme une faute de goût, ont proclamé la valeur de la foi et sa survivance, l'esprit français les a salués de ses applaudissements.

Si l'on cherche la signification de ce fait, on ne peut la voir que dans un changement qui s'est opéré dans l'intelligence française. L'attitude intellectuelle de la France vis-à-vis du christianisme n'est plus la même en 1913 qu'en 1882. En 1882, le christianisme « rebuté » est regardé comme périmé, il semble qu'on salue l'annonce de ses funérailles ; en 1913, il apparaît au contraire comme une force toujours vivante, toujours capable de susciter des enthousiasmes et des dévouements.

Faut-il aller plus loin et dire que nous assistons à une renaissance religieuse, à une sorte de renouveau du christianisme?

Et cela au moment même où la politique de l'État français, après avoir, sous prétexte de laïcisation et d'anticléricalisme, combattu dans l'école l'idée religieuse, après avoir fait des vœux religieux et de la vie commune ecclésiastique un délit condamné par le Code pénal, a rompu brutalement tous les liens qui l'attachaient à l'Église. On ne veut pas faire à l'école reposer sur l'autorité de Dieu l'autorité du commandement moral, et depuis plus de trente ans, le nom même de Dieu n'est plus prononcé dans aucun discours officiel. Même le 8 novembre 1906, un de nos hommes politiques les plus en vue s'écriait à la tribune du Palais-Bourbon : « Tous ensemble, par nos pères, par nos aînés, par nous-mêmes, nous nous sommes attachés dans le passé à une œuvre d'anticléricalisme, à une œuvre d'irréligion. Nous avons arraché les consciences humaines à la croyance. Lorsqu'un misérable fatigué du poids du joug ployait le genou, nous l'avons relevé, nous lui avons dit que derrière les nuages, il n'y avait que des chimères. Ensemble, et d'un geste magnifique, nous avons éteint dans le ciel des lumières qu'on ne rallumera plus.

Voilà notre œuvre, notre œuvre révolutionnaire. » Depuis, rien dans la marche de notre politique intérieure n'a permis de dire que M. Viviani trahissait l'intime pensée de nos gouvernants. Donc, tandis que dans les régions intellectuelles représentées par l'Académie il semble que, depuis 1882, il se soit produit en face du fait religieux une sorte de revirement, il apparaît, au contraire, que les régions politiques sont toujours gouvernées par l'esprit antireligieux, tout au moins areligieux.

La guerre même, qui sévit depuis tant de mois, ne paraît avoir produit aucun changement dans les idées directrices de l'État. Il serait intéressant de savoir si dans notre France de 1916, pendant que se déroulent les dramatiques péripéties de cette lutte entre deux civilisations, on peut relever entre le gouvernement de l'État et l'intelligence nationale la même opposition que l'on a constatée à la veille de 1789. A la fin du XVIIIe siècle, l'État français était officiellement catholique, et on peut dire que cependant l'intelligence française avait à peu près tout entière passé à la libre pensée, voire même à l'athéisme. On voudrait donc dans les pages qui vont suivre instituer comme une sorte d'enquête qui nous dirait d'abord si le revirement dont nous venons de signaler les symptômes académiques est aussi réel qu'il le semble et nous montrerait ensuite par quelles étapes a passé ce revirement.

DE TAINE A PÉGUY

I

Le point de départ.

I

Deux grands faits caractérisent durant les années 80 l'intelligence française : c'est d'abord la foi en la science, ce que, depuis, on a nommé le « scientisme », l'espèce de domination intellectuelle exercée par Taine et par Renan; c'est ensuite le réalisme, le naturalisme littéraire et l'espèce de suprématie reconnue aux romans d'Emile Zola. Taine venait de publier l'*Intelligence* après l'*Histoire de la littérature anglaise*, il commençait les *Origines de la France contemporaine;* Renan continuait les *Origines du Christianisme* et allait aborder l'*Histoire du peuple d'Israël*. Zola groupait autour de lui à Médan les Maupassant, les Huysmans, les Rod, la jeunesse littéraire, il poursuivait la série des Rougon-Macquart et publiait le *Roman expérimental*, véritable manifeste de l'école. Or, dans ces ouvrages si divers de ton, de sujet, de style et d'intention, on pouvait découvrir quelque chose de semblable et, sinon une inspiration identique, du moins un esprit commun. On passait des uns aux autres sans se sentir dépaysé. Et si l'on veut définir d'un mot ce qui caractérisait cet esprit, on peut dire que c'était une sorte d'adoration ou même de superstition de la science. Un dogme fondamental faisait communier ensemble un Renan et un Zola, c'est que la raison humaine, par les procédés spéciaux dont se servent les savants, c'est-à-dire grâce à la méthode, peut arriver

à tout comprendre et à tout connaître et qu'en dehors des vérités découvertes par la raison, catalogués par la science, il n'y a et il ne peut y avoir rien de vrai. Rien n'existe en dehors ni au-dessus de la nature et rien n'est vrai que ce que la raison découvre et peut certifier.

Cet état d'esprit n'était pas nouveau. Il avait des origines lointaines dans l'histoire de la pensée. C'est Descartes, le premier, qui en a eu la claire conscience. Prenant pour règle essentielle de sa méthode de « ne recevoir jamais aucune chose pour vraie qu'il ne la connût évidemment être telle, c'est-à-dire de ne comprendre rien de plus en ses jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à son esprit, qu'il n'eût aucune occasion de le mettre en doute (1) », par là Descartes exorcisait le mystère. Toute proposition où se montrerait avec quelque obscurité un élément mystérieux était rayée du catalogue des vérités. C'est en suite de la tradition cartésienne que les philosophes du dix-huitième siècle se donnèrent pour mission de faire la guerre aux ténèbres. Ils appelèrent leur siècle « le siècle des lumières », leurs confrères allemands célébrèrent les beautés de l'*Aufklärung* et tous travaillèrent à extirper de l'esprit humain les croyances religieuses qui reconnaissent quelque chose de transcendant, de surnaturel et soumettent l'esprit au mystère, mystère de la révélation, mystère des dogmes révélés. Ainsi se formait en opposition de la religion révélée et surnaturelle une sorte de religion rationaliste, naturaliste. De même que Lucrèce appelait Epicure un dieu parce qu'il avait appris aux hommes à se passer des dieux,

Deus ille fuit, deus, inclute Memmi,

de même la raison devint pour les hommes du dix-huitième siècle comme une sorte d'idole jusqu'à ce qu'enfin ils finirent par lui rendre un culte public. Dans les sanctuaires désertés du Dieu des chrétiens et sur l'autel même, on vit se dresser, adorée comme un dieu, la Raison symbolisée, selon les fortes expressions de Lacordaire, « dans le marbre vivant d'une chair publique ».

---

(1) *Discours de la Méthode*, 2e partie.

Le dix-huitième siècle pressentait qu'il avait en main un merveilleux instrument de découverte. L'analyse mathématique, l'algèbre, la géométrie analytique, le calcul de l'infini, d'une part; d'autre part, le développement progressif et continu des méthodes expérimentales ouvraient une voie royale où on ne faisait qu'entrer, mais dont on prévoyait toutes les futures splendeurs. Cependant le dix-huitième siècle croyait beaucoup plus qu'il ne savait. Le dix-neuvième siècle vint remplir toutes les promesses : l'électromagnétisme et la thermodynamique renouvelèrent toute la physique; la chimie fut créée presque tout entière; la vie même se laissa manier par un Claude Bernard; un Le Verrier découvrait, la plume à la main, dans son cabinet, des astres que les observateurs retrouvaient dans le ciel au bout de leur télescope; un Pasteur, réalisant les vues géniales d'un Pascal, dénonçait la vie et les semences de toute vie dans des « raccourcis d'atome »; un Champollion déchiffrait les hiéroglyphes; on reprenait les méthodes exégétiques et critiques inaugurées en France dès le dix-septième siècle; les sciences linguistiques étaient fondées. Cependant les psychologues instruits par les cliniciens et par les aliénistes s'appliquaient à démonter les mécanismes du penser, du sentir et du vouloir. Il semblait qu'il n'y eût rien ni dans l'homme ni hors de l'homme qui pût échapper à la connaissance scientifique. C'est ce que, dès 1848, Renan avait exprimé dans un manuscrit rédigé à cette époque et qu'il ne publia qu'en 1890 sous le titre de l'*Avenir de la science*. C'est ce qui faisait écrire à Marcellin Berthelot, dans la préface de son *Histoire de l'Alchimie*, ces mots si souvent cités : « Le monde est aujourd'hui sans mystère, » ce qui ne voulait évidemment pas dire que le grand chimiste regardait la science humaine comme achevée, mais qu'il était sûr qu'elle pourrait s'achever et par les mêmes méthodes qui en avaient institué les débuts et assuré les progrès. De cette prodigieuse fermentation scientifique, une ivresse venait à l'homme. Il s'apparaissait à lui-même comme l'investigateur et le maître du monde : maître de la mort, maître de la vie. Descartes l'avait déjà dit : « Au lieu de cette philosophie spéculative qui s'enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous con-

naissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature (1). » Bacon avait fait les mêmes prophéties. Tous les deux étaient d'accord sur les fins : l'homme pourrait, par la médecine, prolonger indéfiniment sa vie, par la physique satisfaire tous ses désirs en dominant la nature, par la morale s'assurer le bonheur même. Se donner ainsi une vie immortelle et bienheureuse. Se créer un paradis. Et même peupler à volonté ce paradis. Car pourquoi, demandait Tyndall, l'homme n'arriverait-il pas dans son laboratoire à fabriquer un enfant? Tous les composés chimiques sont réalisables, puisqu'ils sont réalisés. Et un enfant, qu'est-ce autre chose qu'un certain arrangement de combinaisons chimiques?

Une conséquence résulte nécessairement de ces théories, c'est que l'homme peut prévoir et prophétiser l'avenir. « L'état du monde entier, y compris celui d'un cerveau quelconque, écrivait en 1882 Dubois-Reymond, est à chaque instant le résultat mécanique absolu de son état précédent et la cause mécanique absolue de son état dans l'instant suivant. » D'où il suit que si, comme le proclamait Taine dès 1857, à la fin des *Philosophes français,* tous les événements du monde dépendent d'un « axiome éternel prononcé au sommet des choses », il suffira de connaître, nous dira encore Dubois-Reymond, la formule de cet axiome et la position de deux atomes pour pouvoir retrouver « la forme du nez de Cléopâtre et prédire le jour où la croix remplacera le croissant sur Sainte-Sophie de Constantinople », c'est-à-dire pour pouvoir connaître à la fois tout l'avenir et tout le passé. Immortel, maître du monde, heureux, omniscient, l'homme par la science peut véritablement espérer devenir un Dieu.

Tel est l'état d'esprit qui, né dès la fin du quinzième siècle, a pris conscience de lui-même avec les deux hommes qu'on a justement nommés les pères de l'esprit moderne, Bacon et Descartes, s'est développé durant tout le dix-huitième siècle pour arriver à son plein épanouissement dans les vingt dernières années du dix-neuvième siècle.

---

(1) *Discours de la Méthode*, 6e partie.

II

Deux hommes en France incarnaient dès 1870 cet état d'esprit. Ce furent Taine et Renan. L'un et l'autre, d'ailleurs, répandirent dans le public, par le prestige de leur talent, la doctrine inspiratrice de deux philosophies que leurs promoteurs avaient exposées de façon abstruse : le positivisme d'Auguste Comte, le criticisme d'Emmanuel Kant. Ce dernier avait écrit en allemand des livres réputés très difficiles ; le premier, bien qu'il fût Français et qu'il eût même fondé une école et laissé des disciples tels que Littré, était resté, ou autant dire, sinon ignoré, tout au moins peu étudié. Il est cependant à remarquer que Gambetta (1), Jules Ferry et la plupart de leurs amis, par exemple Lavertujon, se réclamaient volontiers du positivisme. Ces deux philosophies, l'allemande et la française, se trouvaient d'accord en un point : l'esprit humain ne peut rien connaître de façon tout à fait certaine en dehors des sciences spéciales telles qu'elles se sont peu à peu constituées. Toutes ces sciences susceptibles de vérification et de preuve sont des sciences positives. Mathématiques, astronomie, physique, chimie, biologie, sociologie avec toutes leurs branches diverses ont toutes ceci de commun, c'est qu'elles ont des points de départ universellement constatés et nettement définis ; on peut toujours retrouver leurs données, refaire leurs raisonnements, vérifier leurs résultats. Elles reposent toutes sur des faits. Tout se ramène à des faits et ces faits sont de deux sortes : faits donnés dans la nature, constatés par le toucher, la vue, l'ouïe ou tout autre de nos sens ; faits d'ordre idéal où, partant des suggestions sensibles, l'esprit construit ses objets, leur impose une régularité que la nature ne présente pas, comme il arrive en mathématiques. Mais dans les deux cas la science n'a pour objet que des faits

---

(1) C'était sur la doctrine positiviste que s'appuyait Gambetta quand il disait : « Nous qui professons qu'en aucune matière il n'y a rien d'absolu, » et voulait établir l'opportunisme par opposition au jacobinisme. (Cf. *Lettres de Jules Ferry à Landmann*, publiées par le *Temps*, 19 juillet 1914.)

et que des lois : seulement dans les mathématiques les lois sont au point de départ, elles sont constitutives des faits, et la science consiste à découvrir par l'analyse tout ce qui peut s'en déduire ; dans les sciences de la nature les lois sont au contraire au point d'arrivée et elles sont découvertes par l'analyse des faits. Ainsi donc il y a deux sortes de sciences et deux seulement : les mathématiques et les sciences de la nature.

Jusqu'ici le positivisme et le criticisme sont d'accord. Auguste Comte et Kant reconnaissent l'un et l'autre que l'esprit humain par ses forces propres, usant de son intelligence et de sa raison, à l'aide de méthodes appropriées, peut atteindre à la certitude et se dire en possession de la vérité. Mais leur accord cesse dès que se pose la question de la valeur de la science et de ses limites. Pour Auguste Comte, la science positive vaut par elle-même et elle n'a point de limites. S'il y a de l'inconnu et même de l'inconnaissable, cela tient non à la nature essentiellement inconnaissable des choses ou à la nature essentiellement infirme de l'esprit, mais aux relations accidentelles que notre esprit entretient avec la nature. Au delà de l'histoire, par delà la préhistoire, il y aura toujours sans doute dans le passé des événements que nous ne pourrons atteindre, mais ces événements ne sont pas essentiellement différents de ceux que l'histoire nous découvre, tout comme ceux-ci ne diffèrent pas essentiellement de ceux dont nous sommes les propres témoins : les hommes de la préhistoire ressemblaient à ceux de l'histoire comme les Germains de Tacite ressemblent à nos Allemands ; les révolutions terrestres antérieures à la préhistoire ressemblaient à celles que les fouilles géologiques nous révèlent comme celles-ci ressemblent à nos éruptions volcaniques, à nos tremblements de terre. Et de même, si loin que portent dans l'espace nos télescopes, il y aura toujours des astres et des mondes qui pourront leur échapper, mais ces astres et ces mondes n'en sont pas moins susceptibles d'être observés par nos sens, mesurables par nos calculs, ils ressortissent donc aux sciences que nous connaissons. Il y a de l'inconnu, il n'y a rien qui soit par nature et par soi-même inconnaissable. La science ne connaît pas de limites. Hors des faits et hors des lois, il n'y a rien. D'où il suit que tout objet qui serait conçu distinct des faits et des lois ne saurait être qu'imaginaire. Ce que les philosophes ont appelé des substances et des causes et dont ils ont voulu faire l'objet de la métaphysique n'existe pas. Il n'y a que du relatif et point d'absolu. La métaphysique est la plus vaine des occupations de l'esprit et aussi la plus dangereuse. Car l'homme, séduit par ce mirage d'un absolu à atteindre, sacrifie à cette chimère la réalité, il se dégoûte de ce qui est par le vain désir de ce qui n'est pas. Il se crée ainsi des types de droit, de justice, de liberté, d'égalité, de perfection absolus, il adore ces idoles et il leur immole des victimes. Ainsi se constitue un idéalisme auquel on a bien le droit d'infliger l'épithète de « destructeur », puisqu'il désorganise et détruit le réel au profit de l'impossible. La société, l'homme font partie de la nature, on doit les étudier par les mêmes méthodes que tout le reste. L'homme régi par les lois naturelles telles que les révèlent les faits doit donc se soumettre aux faits et loin d'imposer des lois aux choses, se plier aux lois des choses.

Kant s'accorde avec Auguste Comte pour reconnaître que nous ne pouvons avoir de connaissances certaines en dehors des sciences positives. Ce sont là les seules qui méritent véritablement le nom de sciences. Mais les croyances et les espérances de l'homme ont le droit d'aller plus loin. La raison pure est, il est vrai, impuissante à démontrer une proposition métaphysique quelconque. Et ainsi la métaphysique n'est pas une science. Mais aucun raisonnement ne peut établir non plus que les objets de la métaphysique, ce que Kant appelle les noumènes, c'est-à-dire les substances et les causes, l'âme, le monde et Dieu, sont illusoires et inexistants. Si on affirme quoi que ce soit des objets métaphysiques, l'affirmation n'est pas exigée par la science, elle est dictée par la foi. Les affirmations de la foi peuvent être légitimes pourvu qu'elles soient motivées. Ce sont bien moins des jugements que des actes, et ce qui justifie et légitime l'acte c'est le motif qui le fait choisir. Ces motifs ne sont pas d'ordre purement intellectuel, spéculatif, théorique, ils sont avant tout d'ordre pratique. L'homme n'est pas seulement une intelligence, il est une vie, il a une volonté. Cette volonté, comme telle, a des lois ou plutôt une loi à laquelle elle doit se conformer. L'intelligence est régie par la nécessité logique; la volonté a conscience d'une obligation. Ainsi nous constatons dans l'homme, par delà l'organisation physique, quelque chose

de réel — c'est même ce qu'il y a en lui de plus réel et de plus profond — et ce réel dépasse la science. Les motifs de la volonté vont plus loin que les raisonnements de l'intelligence, la raison pratique prime la raison pure. D'où il suit que nous avons le droit d'affirmer au nom de la foi morale des existences que la pure raison spéculative ne peut démontrer. Le criticisme admet donc la possibilité, la légitimité d'une métaphysique morale. Et par là, non seulement il se distingue du positivisme, mais il s'y oppose.

Il s'y oppose encore par la place suréminente qu'il accorde à la morale. Par le fait seul qu'il est un être moral, l'homme, aux yeux de Kant, est dans la nature un être à part. En réalité, l'homme en tant que moral n'est pas un être de la nature. L'impératif catégorique n'est pas une loi de la nature. On ne le découvre pas, comme on découvre les lois physiques, par une induction; on ne le tire pas de l'expérience, il s'impose à la conscience du premier coup; il ne constate pas ce qui est, il ordonne ce qui doit être; il n'enregistre pas le fait, il dit le droit et le dit absolument sans restriction et sans condition. La morale n'est à aucun degré une émanation de la physique, de la chimie ou de l'histoire naturelle, pas même de la sociologie. La personne morale est, pour le kantisme, revêtue d'une valeur absolue : un homme, un être moral vaut le monde, et même en un sens, plus que le monde, si dans le monde on ne comprend que la terre, les astres, les plantes, les animaux étrangers à la moralité. Il y a une doctrine de la vertu, une doctrine du droit et tout le réel doit se conformer à ces doctrines. *Fiat justitia, pereat mundus.* Aux yeux d'un positiviste cette proposition est une proposition insensée; l'homme, à ses yeux, est un produit de la nature, produit sans doute excellent et supérieur, mais dont la valeur n'est que relative, toujours finie et petite en somme eu égard à l'ensemble des autres valeurs. L'homme n'est pas incomparable: au contraire, on ne le comprend qu'en le comparant et l'anthropologie n'est qu'une branche de la zoologie, de même que la politique n'est qu'une branche de la sociologie générale et qu'elle doit commencer par la science des sociétés animales.

Ce fut Taine qui en France accrédita ces idées du positivisme. Taine sans doute n'est pas seulement positiviste. Il a une métaphysique de derrière la tête. Cette métaphysique, par ses lettres à ses camarades Prévost-Paradol et Gréard, nous la connaissons; c'est le panthéisme de Spinoza qui, sous le nom de monisme, devait faire au dix-neuvième siècle une très belle fortune. Taine accommode au goût du jour les formules spinozistes. De la substance absolue et infinie il fait une loi, cet « axiome éternel prononcé au sommet des choses » dont nous parlions tout à l'heure. Et par là il entre dans l'esprit du positivisme qui élimine partout les substances pour ne considérer que les lois. Les sciences sont des catalogues de lois précédés d'une analyse des faits. Mais Taine pousse l'analyse plus loin qu'Auguste Comte. Il va rejoindre Hume et les positivistes anglais, George Lewes et Stuart Mill. Car nous n'atteignons pas directement les faits sociologiques, biologiques, chimiques, physiques, nous ne les atteignons qu'à travers nos représentations, à l'aide de nos sensations. Que serait le monde, que serait notre corps même si nous ne les sentions pas, si nous ne les pensions pas, si aucune sensation ne les discernait, si aucune conscience ne se les représentait? Et dès lors qu'est-ce que ce monde ? Un système hallucinatoire, une hallucination vraie, vraie parce qu'elle est cohérente, fixe, durable, capable de permettre aux pensées et aux consciences de concorder et de s'accorder, mais hallucination cependant puisque nos sens projettent nécessairement dans l'espace extérieur ce qu'ils éprouvent à l'intérieur. Le monde des corps n'est donc qu'un système de lois ou, comme disait Stuart Mill, une possibilité permanente de sensations. Toutes les lois de la nature extérieure n'ont un sens que parce qu'elles deviennent des lois psychologiques. Il semblerait que dans cet idéalisme la nature dût ainsi se ramener à l'esprit. Mais qu'est-ce que l'esprit lui-même? L'esprit n'est qu'une possibilité permanente de sentir, comme le monde n'est qu'une possibilité permanente d'être senti. « Le moi est un produit dont les sensations sont les premiers facteurs. » Ainsi il n'y a pas plus d'âme qu'il n'y a de corps ou qu'il n'y a de Dieu. Il n'y a partout et toujours que des faits et que des lois. Et c'est par là que Taine mérite d'être considéré comme le propagateur et le représentant le plus prestigieux, non pas certainement du positivisme étroitement orthodoxe, tel que celui que professait, rue Monsieur-le-Prince, Pierre Laffitte, ou même d'un positi-

visme plus large, tel que celui où s'était maintenu Littré, mais de l'esprit le plus essentiel du positivisme.

Taine représente encore admirablement cet esprit par sa façon de comprendre l'homme, la politique et l'histoire. L'homme est, en un sens, le sommet de la nature, mais il ne s'en distingue pas, surtout il ne s'en sépare pas. Sans doute, hors de ses représentations, on ne pourrait pas dire ce que c'est que la nature, mais sans celles de ces représentations qui constituent précisément ce qu'on nomme nature, l'homme ne pourrait non plus s'expliquer soi-même. Aussi Taine pouvait-il écrire :

La science approche enfin, et elle approche de l'homme. Elle a dépassé le monde visible et palpable des astres, des pierres, des plantes où, dédaigneusement, on la confinait. C'est à l'âme qu'elle se prend, munie des instruments exacts et perçants dont trois cents ans d'expérience ont prouvé la justesse et mesuré la portée. La pensée et son développement, sa structure et ses attaches, ses profondes racines corporelles, sa végétation infinie à travers l'histoire, sa haute floraison au sommet des choses, voilà maintenant son objet, l'objet que depuis soixante ans elle entrevoit en Allemagne, et qui, sondé lentement, sûrement par les mêmes méthodes que le monde physique, se transformera à nos yeux comme le monde physique s'est transformé.

Taine avait écrit à l'époque où sa pensée était le plus imprégnée de spinozisme : « L'homme est un théorème qui marche; » il disait maintenant : « L'homme est un produit comme toute chose. » Ces deux paroles ont exactement le même sens. Elles réintègrent l'une et l'autre l'homme dans la nature. Déjà la thèse sur *La Fontaine et ses fables*, les *Essais sur Tite-Live*, l'*Histoire de la littérature anglaise* et divers écrits sur l'art avaient cherché à ramener le génie littéraire ou artistique aux facteurs premiers : la race, le milieu, le moment, et par là à faire évanouir ce que la métaphysique spiritualiste pouvait attribuer à l'âme individuelle. Ce génie, cette âme, étant un produit et un produit de facteurs indéfiniment multiples, ne pouvait être une substance individuelle. Le livre *de l'Intelligence*, auquel devait succéder un livre *de la Volonté* (1), chercha à remplir le programme contenu dans les lignes citées plus haut; le philosophe s'y propose d'analyser « le développement, la structure et les

(1) Ce livre devait être rédigé après la guerre de 1870. Les événements de 1870-71 engagèrent Taine à étudier les *Origines de la France contemporaine* et *la Volonté* demeura à l'état de projet.

attaches » de la pensée, de découvrir « ses profondes racines corporelles », d'en décrire enfin tout le mécanisme, de même que dans les *Origines de la France contemporaine* l'historien étudiait « sa végétation infinie à travers l'histoire » et que les livres sur l'art ou sur la littérature nous avaient représenté « sa haute floraison au sommet des choses », car Taine n'a fait et n'a voulu faire toute sa vie que de la psychologie. Après un article où je m'efforçais d'expliquer que l'auteur des *Origines* n'avait pas tant voulu faire œuvre d'historien que de psychologue et de sociologue, il me fit l'honneur de m'écrire une lettre tellement caractéristique qu'il me faut en citer ici le passage principal :

Paris, le 12 décembre 1890.

On vient de m'envoyer, Monsieur, le numéro du *Monde* de lundi dernier; pour la première fois depuis trente ans j'y lis un article (1) dont l'auteur veut bien entendre ma pensée maîtresse et montrer au public l'objet, la méthode et la direction de toutes mes études ; en effet, comme il le dit avec une parfaite justesse, je n'ai jamais fait que de la psychologie appliquée ou de la psychologie pure, chacune des deux aidant l'autre...

Il est évident, dès lors, que Taine ne pouvait admettre le privilège moral que le kantisme, après le christianisme, attribue à l'homme. La moralité comme l'idéal monte d'en bas et ne descend pas d'en haut. Car il n'y a pas d'en haut. Le ciel est vide. Ou plutôt il n'y a pas de ciel. L'idée n'est qu'un abstrait du réel. L'idéal artistique n'est qu'une moyenne, le caractère n'est que la mise en saillie et en relief de certains traits. Ces traits reproduisent la forme extérieure des organes de la vie, ils sont significatifs de la puissance de vivre, par là de la puissance d'être, utiles ou nuisibles à l'être en qui ils se trouvent ou aux autres êtres. L'idéal dans l'art se tire de l'observation. Il vaut par sa signification. L'idéal moral se tire de même de l'observation. Il vaut par sa productivité. Ce n'est ni l'intention ni la liberté qui font la valeur de nos actions, c'est leur rendement. Il n'y a pas de catégorie des faits moraux irréductible aux autres classes de faits. « Le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et

(1) Cet article, intitulé : *Positivisme et révolution*, avait paru dans le *Monde* du 8 décembre 1890, sous la signature de Yves Le Querdec. La lettre a été publiée dans le tome IV de la *Correspondance de Taine*, p. 317.

le sucre. » Il n'y a pas une doctrine suprême du droit, une doctrine de la vertu supérieure à l'observation. Être juste c'est être utile. Être nuisible c'est être injuste. Et on est injuste toutes les fois qu'au lieu de se soumettre aux lois issues des faits on prétend imposer à sa fantaisie des lois aux faits. C'est pour cela que les législateurs révolutionnaires, qui veulent imposer une constitution tirée tout entière de leur cerveau à un peuple qui a déjà une longue histoire, paraissent à Taine comme frappés de folie. Taine avait trouvé dans Auguste Comte, qui lui-même le tenait de Joseph de Maistre, ce mépris pour l'œuvre révolutionnaire. Les hommes de la Commune l'avaient encore accru et transformé en indignation. C'est ce mépris indigné qui anime de sa passion les onze volumes des *Origines.* Taine explique la démence révolutionnaire; il démonte le mécanisme des cerveaux des grands meneurs : Robespierre, Danton, Marat, comme celui de l'extraordinaire réorganisateur Napoléon. Tous ces êtres si divers ne sont que des phénomènes de la nature. Tout en eux s'explique selon les lois naturelles, et les procédés qui permettent au psychologue de les expliquer sont ceux-là mêmes qu'emploient le naturaliste, le chimiste et le physicien.

La doctrine de l'évolution répandue dans le public par les livres de Darwin (1), et surtout par les polémiques bruyantes que ces livres soulevèrent, semblait fournir de ces idées une démonstration expérimentale. Si l'homme descend de l'animalité inférieure, petit-fils ou petit-cousin du singe, il ne forme plus dans l'univers une espèce à part, il n'a rien en soi qui lui permette de se regarder comme sacré, il ne vaut que par la réussite héréditaire qui lui a donné avec des organes mieux différenciés un cerveau capable d'unifier fortement toutes ses fonctions. Riche de toutes les expériences accumulées à travers les siècles par les plus lointains ancêtres, depuis la première monère ou la première amibe, ce cerveau ne peut anticiper l'expérience future que grâce à l'expérience passée. Quand il semble prophétiser, il relit. Et pour ne pas se tromper il doit toujours se maintenir au ras de l'expérience, observer les faits, se soumettre à eux. Le philosophe anglais Herbert Spencer consacra sa vie tout entière à

(1 On sait que la traduction française de l'*Origine des Espèces* par Mme Clémence Royer parut en 1865.

constituer une philosophie complète de l'évolution. En France, M. Cazelles, dès 1871, puis MM. Ribot et Espinas, d'autres encore traduisirent la suite continue de ses ouvrages. Et en même temps ce même M. Ribot écrivait sa thèse inaugurale sur l'*Hérédité*, faisait connaître à la France les psychologues anglais, puis les psychologues allemands contemporains, enfin dans une série de monographies, étudiant par les méthodes objectives tour à tour la mémoire, la volonté, la personnalité, l'attention, les sentiments, découvrait les conditions physiologiques de ces diverses sortes de faits. Et dans toutes ces recherches se maintenait toujours la même tendance : ramener par l'analyse les phénomènes intérieurs de l'âme à des phénomènes mesurables, accessibles à l'observation externe. M. Ribot s'en était d'ailleurs nettement expliqué dans la préface qu'il avait mise à la *Psychologie anglaise contemporaine*. Pour lui comme pour Taine, la psychologie était une science semblable aux autres, usant des mêmes méthodes, armée d'instruments sinon identiques, du moins analogues, reposant uniquement sur des faits et indépendante de toute métaphysique.

III

Renan, comme Taine, comme Auguste Comte, remet l'homme dans la nature. Entre l'animal et l'homme, il n'y a qu'une différence de degré. L'homme est plus haut sur l'échelle, mais il est sur la même échelle. « Il y a plus de différence entre un Papou et Newton qu'entre un singe et un Papou. » Car il y a de grandes différences entre les hommes. Il y a des races inférieures et des races supérieures et parmi celles-ci mêmes il y a des individus supérieurs. Normalement, c'est à eux que devrait être confiée la conduite de tous les autres et le grand vice des démocraties, c'est qu'elles confient le gouvernement, non pas aux meilleurs mais aux moins bons. Ces hommes, cependant, ne sont pas supérieurs aux autres parce qu'ils sont d'autre race, mais simplement parce qu'ils connaissent mieux et les autres et eux-mêmes. Ils sont plus savants, usent mieux de leur raison. Quelle est donc l'unique cause de la supériorité des uns, de l'infériorité des autres? C'est l'usage de la raison, c'est la science. Les degrés

du savoir marquent les degrés de l'être. « Toute la dignité de l'homme, disait Pascal, ne consiste que dans la pensée. » Et pour bien penser, il faut suivre les méthodes rigoureuses que pratiquent les savants. Renan applique ces méthodes à la philologie, à l'exégèse, à l'histoire. En face de ces sciences aux résultats le plus souvent un peu incertains, parce que le contrôle expérimental leur fera toujours défaut et que pour cela il appelle « de pauvres petites sciences conjecturales », Renan a souvent envié les certitudes que peuvent atteindre le naturaliste ou le physicien. Mais il reste convaincu que notre science ne saurait s'étendre au delà de l'observation des faits et des conclusions que la raison bien conduite permet d'en tirer. Rien d'étranger à la nature ne peut changer le cours de la nature. Pour qu'un miracle pût être admis, il faudrait que le thaumaturge pût à volonté le renouveler sous le contrôle des académies, c'est-à-dire, pour parler franc, qu'il cessât d'être un miracle. Car le miracle est précisément ce qui ne se répète pas et ne peut, par définition, entrer dans une formule. Par là Renan demeurait d'accord avec Taine et avec le positivisme.

Il l'était encore lorsqu'il déniait à la métaphysique tout caractère scientifique. La preuve qu'il en donnait, c'est qu'il suffit à la science de présenter aux esprits compétents ses observations, ses raisonnements et ses conclusions pour conquérir aussitôt leur assentiment universel, tandis qu'aucun système de métaphysique n'a jamais pu conquérir l'assentiment des philosophes. « Deux ans après le premier manifeste de M. Bopp, la philologie était de droit commun dans toutes les écoles savantes ; deux ans après les premiers écrits de Cuvier, l'anatomie comparée comptait des adeptes nombreux ; » au contraire, depuis trois mille ans qu'il y a des métaphysiciens, et parmi eux se trouvent les plus grands esprits, de Platon et Aristote à Descartes et à Leibnitz, aucun d'eux n'est parvenu à imposer son système. Descartes avait fait la même remarque et il en avait conclu qu'il fallait conduire les spéculations métaphysiques selon les méthodes des mathématiques. Renan constate que la tentative de Descartes a échoué aussi bien que toutes les autres, et il en conclut qu'il est vain d'espérer faire jamais de la métaphysique une science. La méthode des sciences ne saurait y réussir parce que l'objet de la métaphysique, à supposer qu'il existe, serait

par définition d'un tout autre ordre que celui des sciences, la métaphysique ne saurait être physique ni par conséquent traitée comme telle.

Mais ici Renan va abandonner Auguste Comte pour se rapprocher de Kant.

Il connaissait la philosophie de Hegel, il avait en Allemagne étudié Herder, il était imprégné des écrits de Strauss et de toute l'école de Tubingue, et de tous ces enseignements, mêlés à ce qui lui était resté de son éducation spiritualiste et chrétienne, il se composa une sorte particulière d'idéalisme. Car s'il refuse à la métaphysique le titre de science, il ne veut pas pour autant supprimer la philosophie. Tout d'abord il est impossible de n'en pas avoir quelqu'une. « Chaque tête pensante a été à sa guise le miroir de l'univers ; chaque être vivant a eu son rêve qui l'a charmé, élevé, consolé ; grandiose ou mesquin, plat ou sublime, ce rêve a été sa philosophie. » Dès que nous réfléchissons, nous sommes donc nécessairement philosophes. De plus, cette nécessité est bienfaisante : « La philosophie est l'assaisonnement sans lequel tous les mets sont insipides, mais qui, à lui seul, ne constitue pas un aliment. » Chacun de nous vaut précisément ce que vaut sa philosophie.

Celle de Renan, nous la connaissons. Il l'avait, dès 1848, dans une sorte d'éréthisme intellectuel, exposée dans le gros livre que nous avons déjà mentionné plus haut ; c'est elle qui, partout répandue comme une sève cachée, inspire tous ses écrits. Elle peut se résumer en quelques articles : Tout ce qui existe est justiciable de la raison ; de même qu'il n'y a rien au delà de la nature, il n'y a rien non plus qui puisse échapper aux prises de la raison. La nature est l'objet de la raison et la raison est le moyen de la connaissance de la nature. La science est le produit de la raison appliquée à la nature. Naturalisme, rationalisme, scientisme, tels sont les trois mots pesants et barbares qui résument toute la pensée de Renan. Si cette pensée paraît souvent vaporeuse et légère, c'est à cause des voiles où la fantaisie d'un illusionniste admirable sait la faire jouer. Le style de Renan ressemble à la Loïe Fuller. Chaque proposition scientifique doit être précise et positive. Mais un esprit doit animer le savant, un idéal doit l'attirer et le soulever, c'est la quête incessante du savoir, l'élan vers la vérité future. Il faut monter sans cesse et

toujours plus haut. Ce que l'humanité appelle Dieu ne peut être que l'esprit prenant conscience de la nature ; quand la science sera achevée, Dieu sera. Le savant travaille à réaliser Dieu. Il y a donc du divin dans tout travail scientifique, du divin dans toute pensée. La prière sur l'Acropole nous révèle tout l'idéal de Renan. « Raison, raison, n'es-tu pas le dieu que je cherche ? » Le vrai Dieu c'est Athéna, la sagesse, la science immortelle et souveraine. En elle seule résident la puissance et la vertu. « On est plus ou moins homme, plus ou moins fils de Dieu. On a de Dieu et de la vérité ce dont on est capable et ce qu'on mérite. Je ne vois pas de raisons pour qu'un Papou soit immortel. » S'il faut une religion pour le peuple, et il en faut une pour le maintenir et pour le brider, rien n'empêche, tout au contraire réclame que ce soit dans notre vieille Église que se trouve la religion ; l'élite ne peut en connaître une autre que celle de la science. Pour celle-ci, l'Église est inutile et même, entravant par ses dogmes sa liberté, elle ne peut que lui nuire ; elle peut, au contraire, rendre encore les plus grands services à la masse de ceux qui ne peuvent que recevoir les vérités toutes faites, incapables de se servir de leur raison. « Que l'Église, disait Renan, admette deux catégories de croyants, ceux qui sont pour la lettre et ceux qui s'en tiennent à l'esprit ; ne vous mêlez pas de ce que nous écrivons, de ce que nous enseignons et nous ne vous disputerons pas le peuple. Ne nous contestez pas notre place à l'Université, à l'Académie, et nous vous abandonnerons sans partage l'école de campagne. » Le malheur est que l'intransigeance de l'Église ne veut pas accepter cette transaction. Renan a dit : « Il y a autant de vérités qu'il y a de têtes pensantes, » et l'Église affirme qu' « il n'y a qu'une seule vérité, la même pour tous. » Voilà pourquoi Renan se croit obligé de se défier de l'Église, au besoin de la combattre. Un dogme, quel qu'il soit, du moment qu'il est arrêté, fixé, ne peut qu'entraver la liberté du penseur. Le propre de la vérité, c'est d'être sans cesse en mue.

Renan, par ailleurs, a retenu des doctrines catholiques l'idée de la supériorité de la contemplation sur l'action. Lui aussi veut avoir « choisi la meilleure part ». Il ne saurait ravaler la science à en faire un simple moyen pour nos fins utilitaires. Auguste Comte disait : « Savoir pour prévoir, afin de pourvoir. » C'était là faire de la science une servante. Renan en fait une reine. Il ne

tient à savoir que pour savoir. A ses yeux, le bonheur ne consiste pas dans la satisfaction de désirs grossiers, il réside tout entier dans la joie intellectuelle. Il trouve dans la découverte une volupté si grande qu'il en fait la joie suprême et que même l'intérêt de la quête et de la recherche arrive à lui paraître plus grand que la satisfaction de la prise. Pascal disait de même du chasseur vis-à-vis du lièvre : « Il n'en voudrait pas s'il était offert. » De là, le dilettantisme renanien, qui arrive à ne faire plus de la parole et de la pensée qu'une très noble espèce de jeu. Mais cela tient moins au fond de la philosophie de Renan qu'à son propre caractère. C'était en réalité un voluptueux. C'est pour cela qu'il a pris la joie intellectuelle pour le signe de la valeur spéculative. Au lieu de considérer la valeur rationnelle en elle-même, il en juge d'après le plaisir qu'il y prend et qu'il en reçoit. Or, la vérité une fois trouvée étant infiniment moins agréable, moins excitante que la recherche, Renan a été ainsi amené à proclamer la supériorité du moyen sur le but. Dans la science, Renan a moins aimé la vérité en elle-même que la joie de la conquérir et moins la science que la jouissance. On trouverait des traces de ce fond voluptueux de son âme jusque dans l'*Avenir de la science*. Et cette simple remarque nous révèle le secret de cette *Abbesse de Jouarre* et de ces *Discours à la jeunesse* qui marquèrent de façon fâcheuse la fin d'une vie dont l'extérieur fut austère et d'une belle tenue.

Également naturalistes et pareillement rationalistes, le positivisme de Taine et l'idéalisme de Renan, par la négation d'un Dieu personnel et transcendant, par l'universelle et souveraine compétence attribuée à la raison, tarissaient toutes les sources de la religion. L'objet de l'adoration s'évanouissait, avec lui la révélation, le dogme, le miracle ; la foi en face de la science, seule légitime, ne pouvait plus subsister. L'âme de l'homme, le sujet religieux, s'évaporait aussi ; pour Taine, plus objectif et plus détaché, elle n'était plus qu'une simple combinaison de phénomènes, dans l'ample sein de la nature ; Renan, plus soucieux de sa personnalité, lui accordait un degré supérieur de consistance, mais ne voyait en elle qu'une pensée, une sensibilité intelligente, une sorte de conscience immortelle et vague, exprimant moins un être individuel que la fleur exquise de l'univers et comme le parfum suprême des choses. Encore cette conscience,

à ses yeux, n'existait-elle que chez un très petit nombre d'hommes supérieurs. L'un et l'autre refusaient à l'homme tout libre arbitre, tout pouvoir indépendant sur lui-même et sur le monde. Il n'y avait plus ainsi ni Dieu, ni âme, âme entendue au sens chrétien, et la religion se trouvait vidée de tout contenu. Le problème religieux désormais ne se posait même plus. Au delà des constatations et des recherches scientifiques il n'y avait plus que les domaines du rêve. Croire à ses rêves, ce ne pouvait être qu'hallucination, folie.

En étudiant *la Vie de Jésus*, *les Origines du christianisme*, Renan s'attache à montrer comment naissent les suggestions, les courants de pensée, les enthousiasmes, les exagérations, les demi-mensonges, les hallucinations, les délires qui ont abouti au culte, au dogme chrétiens. Il veut expliquer toute la fondation du christianisme et par cela même il le déclare illusoire. Car expliquer une religion c'est la ramener, par la raison, à des éléments que notre expérience peut constater, qui ne la dépassent pas et c'est, par suite, montrer qu'il n'y a en elle rien qui ne soit expérimental ou rationnel, donc qu'elle ne contient rien de spécifiquement religieux. Le dix-huitième siècle expliquait jadis toutes les religions par l'imposture. Dupuis, écrivant l'*Origine de tous les cultes*, ne dépassait pas le pamphlétaire anonyme qui, dès la fin du moyen âge, écrivait le *De tribus impostoribus*. L'attitude de Renan est bien plus compréhensive et subtile. Il n'accuse personne de mensonge ou d'imposture. Et sans doute il y a des dupes, mais ceux qui dupent les autres ont été les premiers dupés. Et c'est eux-mêmes qui se sont dupés, de très bonne foi, si bien qu'en fin de compte il y a des erreurs et des illusions, mais aucune espèce de duperie. Nous avons affaire à de braves gens qui ont même dans l'esprit de belles parties, mais qui ont des nerfs, qui vivent à une époque où l'esprit scientifique n'existe pas, où il n'y a chez personne aucune critique; il leur suffit d'attendre un événement, de le désirer, de le pressentir, pour l'imaginer fortement et l'on sait depuis Malebranche ce que peuvent les « imaginations fortes » sur des esprits que la science n'a pas encore disciplinés. Il suffit que la réalité présente quelques-uns des caractères de l'événement attendu ou désiré, pour que l'image que l'on s'en est faite paraisse tout entière réalisée. Sans qu'il s'en doute, le témoin conformera sa vision à son attente et son témoignage, après, très sincèrement, confirmera sa vision. Même il pourra aller jusqu'à se faire tuer pour ne pas démentir son témoignage. Ce qui établit jusqu'à l'évidence sa sincérité, mais ne prouve rien en faveur de sa véracité. Ainsi Renan ruine tour à tour par la critique des textes, par une psychologie ingénieuse et subtile les fondements historiques du christianisme. On peut l'expliquer rationnellement, donc on doit l'expliquer ainsi, car l'explication rationnelle, toutes choses égales d'ailleurs, doit toujours être préférée à une explication qui déforme ou contredit la raison. Précisément parce que l'homme est un être raisonnable. C'est au théologien qu'incombe la charge de faire la preuve que l'explication du savant ou du philosophe ne rend pas compte des faits. Renan affirme que la sienne peut suffire.

IV

Au moment même où Renan écrivait, Charcot faisait à la Salpêtrière ses cours sur les maladies nerveuses. Or, que pouvait-on observer sur les sujets qu'il étudiait et qu'il présentait ensuite à ses auditeurs? De nombreuses variétés de la croyance et de l'illumination mystiques, les espèces les plus communes de ce que l'on nomme miracles. Au milieu de ses hystériques, Charcot semblait renouveler les prodiges de l'Évangile. Il disait à celle-ci qui ne voyait plus : « Vois, » et elle voyait; à cette autre qui était paralysée : « Marche, » et elle marchait; à une troisième qui était sourde : « Tu entends, » et elle entendait. Les croyants multipliaient à Lourdes les pèlerinages, ils alléguaient les guérisons surprenantes survenues devant la grotte de Massabielle, les médecins d'un haussement d'épaules leur répondaient : « A la Salpêtrière nous en faisons tout autant. » Ils observaient en même temps, à la suite de leur maître, des visionnaires, des hallucinés qui affirmaient avoir des révélations. Surtout, grâce à l'hypnotisme, ils expérimentaient la puissance de la suggestion. Les hypothèses que Renan avait imaginées dans ses ouvrages pour rendre compte des effets de la prédication de Jésus et des Apôtres, on les reprenait à la Salpêtrière et on y prétendait faire

voir que les choses se passaient bien de la façon que Renan l'avait supposé. On oubliait seulement que l'on n'opérait pas sur des sujets sains, normaux, ordinaires et que l'expérimentateur lui-même, par la prévision, par l'attente, peut-être par le désir du résultat, pouvait arranger la suggestion de façon à rendre infaillible ce résultat. Mais de pareilles critiques auraient, en ces temps, été regardées comme attentatoires à la majesté de la science, comme une sorte de sacrilège. Il restait que le miracle, aux yeux des gens « éclairés », n'était qu'un phénomène nerveux; le mysticisme, une conséquence de l'hystérie. Et dans la mesure où la religion était chez le croyant un phénomène mystique, elle n'était qu'une espèce de névrose.

Ainsi assurait-on que les faits religieux étaient expliqués. Leur étrangeté tenait uniquement à leur caractère morbide. La religiosité est une tare, une tare du cerveau, une tare de la pensée. Le croyant est un infirme. Et le catholique est le plus infirme de tous, car il soumet sa pensée et son esprit à une autorité spirituelle. Il accepte pour sa pensée une autre règle que sa raison. Il obéit à d'autres lois. Il s'exclut ainsi de la cité de l'esprit. Il fait partie d'une autre cité où il n'est pas citoyen, mais sujet. Dans la cité de l'esprit, de la pensée, de la science, de la raison, il n'y a pas de sujets, il n'y a que de libres citoyens. Tous obéissent aux mêmes lois, lois de la science, lois de la critique ou, ce qui est la même chose, lois de la raison. Ces lois ne leur sont pas extérieures, elles sont en eux, elles sont eux-mêmes. Ils ne les font pas sans doute, elles leur sont communes, c'est pour cela qu'ils s'entendent, ils leur obéissent; mais en leur obéissant, en suivant la raison, chacun d'eux obéit à ce qu'il y a en soi-même de plus profond, cette obéissance constitue une autonomie. La science donc, la raison exigent que la religion, que le christianisme et, en premier lieu, le catholicisme soient biffés des préoccupations de la pensée. Le problème religieux est résolu et résolu par la négative. Il y a là quelque chose de périmé — définitivement — et il n'y a pas plus à y revenir qu'au problème du mouvement perpétuel ou de la quadrature du cercle.

En dépit de quelques phrases où, dans les écrits de ses dernières années, on sentait trembler la crainte de changer d'avis sous la vision de la mort, Renan ne démentit pas par ses actes son attitude philosophique, ou si, parfois, il la démentit ce ne fut que dans les rares moments où sa plume, moins surveillée, laissa transpirer vis-à-vis du catholicisme et de l'Église autre chose qu'une pitié attendrie et insultante ou qu'une souriante indifférence. Ses obsèques furent purement civiles et la religion fut éliminée de ses funérailles nationales comme il avait voulu l'éliminer de l'esprit humain. Taine n'eut pas des funérailles nationales. Il voulut même des obsèques religieuses. Moins attaché à lui-même et plus soucieux des conséquences sociales de la pensée, il avait aussi moins de préoccupations personnelles, à la fois l'esprit plus rigoureux, plus objectif et le cœur plus vaste, plus haut et plus tendre. Il pensait aux autres. Il avait trop de connaissances psychologiques pour confondre une sainte Thérèse ou un saint Jean de la Croix avec les hystériques de la Salpêtrière; l'étude de la Révolution lui avait montré ce que deviennent les âmes une fois délestées des convictions religieuses, il savait les effets de la conscience chrétienne sur la valeur des caractères humains, il avait décrit avec éloquence la puissance de cette grande paire d'ailes qu'est la religion pour élever l'homme au-dessus de lui-même, il avait constaté chez les Frères des Écoles chrétiennes, chez les Sœurs de Marie-Joseph, les énergies surprenantes que ces hommes et ces femmes, sans exaltation, sans névrose, au milieu du terre à terre de tous les jours, venaient puiser devant le tabernacle en quelques instants d'adoration silencieuse. C'étaient là aussi des faits qui ne lui parurent pas expliqués. Il se demanda sur la fin de sa vie s'il n'y avait pas là quelque chose de réel et qui lui était demeuré caché. Il voulut s'instruire, étudier la religion. Il eut le malheur de tomber sur un catéchisme de Mgr Gaume qui le rebuta. Il eut avec Mgr d'Hulst quelques entretiens qui furent trop brefs. Il mourut dans l'incertitude. Du moins il ne voulut pas que son exemple pût être invoqué contre le mystère. A mi-chemin entre le catholicisme, forme dogmatique et organisée du christianisme, et la négation de toute religion, il trouva le protestantisme libéral et ce fut un pasteur professant cette croyance qu'il désigna pour présider à ses funérailles.

V

Dans le temps même où Renan recevait à l'Académie française Cherbuliez, la philosophie que nous venons de décrire prenait, par le roman, possession de l'esprit public. Le romantisme de George Sand, de Dumas père, de Victor Hugo parlait volontiers de Dieu, de l'âme, de l'immortalité. Même Dieu intervenait bien souvent — trop souvent — chez ces écrivains. Deux amants ne pouvaient se joindre sans mettre Dieu en tiers dans leurs effusions. Les romantiques divinisaient jusqu'à l'adultère, et s'ils étaient loin de supprimer les émotions corporelles, ils excellaient à les spiritualiser. Les derniers romantiques en étaient arrivés à l'extravagance.

Le réalisme de Flaubert marqua une réaction. L'observation minutieuse et attentive vint se substituer à l'imagination. Ainsi, dans le roman comme dans la science et dans la philosophie, le fait vint prendre la première place. Les livres de Stendhal (Henri Beyle), qui avaient été fort peu goûtés par la génération romantique, firent les délices des jeunes hommes que les disciplines scientifiques éloignaient du romantisme. Taine, Sarcey et presque tous leurs camarades furent ses premiers admirateurs. La souveraineté du fait, reconnue par la science, professée par le positivisme, s'intronisait dans les œuvres d'imagination.

Émile Zola est l'homme qui, par le nombre et le plan de ses romans, par les théories qu'il développa, symbolise le mieux l'esprit du positivisme appliqué à la littérature.

Il prétend faire de la science. Sous sa plume, le naturalisme n'est que le nom littéraire du positivisme. Il a exposé copieusement sa pensée dans les articles de critique et de polémique qu'il a réunis sous ce titre bien expressif : *le Roman expérimental.* On a beaucoup raillé ce volume où l'auteur se compare modestement à Claude Bernard ; on a soutenu qu'un romancier, faisant œuvre d'imagination et d'imagination pure, inventant à la fois ses personnages, leurs caractères, leurs passions et les circonstances de leur vie, ne peut que raconter des histoires et qui ne sont pas arrivées. Parler à propos de tels ouvrages et d'expérience et de science, c'est proprement se moquer du monde, et ce titre même : *Roman expérimental*, est un paradoxe, un assemblage contradictoire. Ce qui est du roman n'est pas de l'expérience, et ce qui est de l'expérience n'est pas du roman. — Pourtant, avant de plaider ainsi, peut-être eût-il été désirable que l'on pénétrât mieux toute la pensée d'Émile Zola. Quelque infatuation qu'il y eût de sa part à se comparer personnellement à Claude Bernard, peut-être le fond de sa thèse était-il moins contradictoire qu'il ne peut sembler.

Que prétendait, en effet, Zola? Que le romancier, à l'aide d'observations précises et accumulées, pouvait, sans manquer à la vérité, en restant dans la nature, composer un personnage et qu'ensuite, inventant des circonstances, mettant ce personnage en présence d'autres personnages constitués selon la même méthode, il n'y avait qu'à considérer les manières infaillibles, déterminées, nécessaires dont ces personnages réagiraient les uns sur les autres pour que s'ensuivissent les événements. L'écrivain n'aurait plus qu'à raconter ces événements aussi exactement, aussi objectivement qu'il pourrait, comme ferait un historien. Or, n'est-ce pas ainsi que procède la science expérimentale et qu'opère, si l'on veut, un Claude Bernard? Il observe, il constate et il rassemble des faits, il imagine des cas où ces faits pourront être renouvelés, il réalise ces cas et il voit ce qui se produit. Observer, supposer, vérifier, n'est-ce pas toute la méthode expérimentale?

Il est trop aisé de voir sur quel point Zola s'illusionne. L'hypothèse, l'idée directrice qu'à travers les faits recherche un Claude Bernard ne doit pas se confondre avec les cas où l'idée peut être réalisée. L'idée exprime la loi, l'ordre invariable selon lequel les événements doivent se passer; c'est en partant de l'idée que se constitue le raisonnement expérimental et ce n'est qu'en suite de cette idée que, à l'aide de l'imagination, Claude Bernard invente les cas, les faits qui, réalisés, manifesteront la réalisation de la loi. Zola s'imagine constamment que, dès qu'il a observé, pris des notes, rassemblé des fiches, tout est dit et qu'il n'y a plus rien à savoir. Il ne cherche pas la loi, il la confond avec le fait brut. Or c'est la loi au contraire que cherche Claude Bernard. Pour celui-ci, le fait n'est que le point de départ de la découverte, le signe à travers lequel il faut arriver à lire l'idée; pour

Zola, le fait est tout, le romancier le dit et il le croit. C'est par là qu'il n'est pas savant. Mais il dépasse le fait, il crée des êtres singuliers où viennent fusionner ses notes, et c'est par là qu'il est romancier. Franchissant l'étape qui, chez Claude Bernard, constitue le raisonnement expérimental, Zola imagine les cas où le déterminisme des personnages va pouvoir agir. Et ici je ne saurais dire qu'il n'y a aucune espèce d'expérience. Sans doute, le roman est œuvre d'imagination, et le romancier peut intervenir pour faire faire à ses personnages ce qu'il lui plaît. C'est alors pure fiction, conte pour enfants, bavardage sans portée. Mais il peut aussi laisser agir devant lui les personnages. M. Paul Bourget écrivait tout récemment : « Une fois engagé dans ses imaginations, le conteur oublie bien vite et son point de départ et son point d'arrivée. Il ne voit plus que ses héros et leur caractère. Un demi-délire, presque hallucinatoire, s'empare de lui (rappelons-nous Flaubert, l'affreux goût d'encre qu'il a dans la bouche pendant qu'il empoisonne par écrit Mme Bovary) (1). Il a voulu faire œuvre de docteur ès sciences sociales, comme disait Balzac; *il n'est plus que le témoin passionné des drames qu'il invente et auxquels il participe, comme s'ils étaient réellement vécus devant lui par d'autres* (2). » Conscient qu'il est ce témoin et qu'il voit les événements comme s'ils se passaient devant lui, Zola a pu dire avec autant de vérité que de bonne foi qu'il racontait une expérience. Il agit de même façon en face de ses personnages que Racine, par exemple, en face de ses héros : Oreste appartient à la race fatalement tragique d'Atrée, il aime passionnément Hermione, ce sont là les deux données. Que doit-il maintenant inévitablement se passer? C'est que si Hermione, affolée par la jalousie, demande à Oreste d'assassiner Pyrrhus, Oreste lui obéira et c'est ensuite que si Hermione, loin de se montrer reconnaissante envers Oreste, l'accable au contraire de reproches et d'invectives, la raison du malheureux doit sombrer. En réalité, Racine, comme le disait si bien M. Bourget tout à l'heure, n'a pas été là un auteur, un créateur, mais un témoin, son autorité n'est que celle d'un témoignage. Tout de même Émile Zola, il n'invente pas, il regarde, il n'agit pas, à vrai dire, mais, selon le mot de saint Augustin, il est agi. Sa Nana, son Coupeau et tous les autres, pour être des héros moins nobles que ceux de Racine, n'en ont pas moins leur vie propre et indépendante de la volonté du romancier.

(1) La parenthèse n'est pas de M. Bourget.
(2) *Le Démon de midi*, préface, 2 vol. in-16, Paris, 1914.

Ce qui doit surtout nous intéresser ici, ce n'est pas d'ailleurs la réussite, la valeur littéraire de la méthode, mais c'est la méthode même. Elle est tout entière animée de l'esprit positiviste. Des faits et rien que des faits. Des observations et rien que des observations. L'affabulation est réduite à son minimum. Comme le moi chez Taine n'est qu'un produit des sensations, de même chez Zola les personnages ne sont que des collections d'observations : Nana reproduit en son histoire les fiches que Zola a rassemblées sur les filles; Coupeau, celles qu'il a amassées sur l'ouvrier alcoolique; la femme de Coupeau, celles qu'il a recueillies sur les blanchisseuses, et ainsi de tous les autres. Le romancier naturaliste établit ses caractères d'après une copieuse et sévère documentation. Il joue le rôle d'un historien, d'un témoin, d'un « docteur ès sciences sociales », nous disait tout à l'heure M. Paul Bourget d'après Balzac. Tout ce qui est purement inventé ou imaginé ne tient pas debout, ne sert de rien, ne vaut rien. Le fait, rien que le fait; la nature, rien que la nature. L'artiste ne doit pas mêler de son âme aux choses, il doit les reproduire et demeurer en face d'elles comme un impassible témoin.

En poésie même, dans le temps où Zola publiait ses romans les plus célèbres, Leconte de Lisle prétendait prendre une pareille attitude. Les plus purs artistes, les plus susceptibles d'émotion délicate et tendre, tels qu'un Sully-Prud'homme, s'efforçaient d'imiter les attitudes du savant. Tel est le prestige de la science. Ce prestige impose encore à l'artiste la manière dont il doit faire agir ses personnages. Sully-Prud'homme écrivait :

> Seul le plus fort motif peut enfin prévaloir,
> Fatalement conçu pendant qu'on délibère.

Malgré ses nobles hésitations, pour lui, comme pour Taine, en définitive l'homme est « un théorème qui marche ». Il en est de même pour tous les « naturalistes ». Un déterminisme invincible fait agir leurs personnages. Étant donné ce qu'ils sont, les cir-

constances où ils se trouvent, ils ne peuvent qu'agir ainsi. Il n'y a jamais chez eux de sursaut de volonté, de réaction, moins encore de conversion. Chacun d'eux descend invinciblement sa pente. De là l'impression de vide moral que produit toute cette littérature. Sous prétexte d'exorciser le romantisme, le conventionnel, le faux, on a supprimé l'intérêt moral. Cependant Émile Zola prétendait que ce déterminisme des personnages était seul capable de reproduire la nature, puisque la science avait démontré que tout dans la nature est déterminé. Ce qui, d'après lui, dépare les œuvres idéalistes, c'est que l'on y met en scène des êtres qui prétendent se déterminer par eux-mêmes. C'est alors l'auteur qui les fait agir comme il veut, il introduit dans leur histoire la fantaisie et la fausseté.

Vers 1886, il y eut autour de ces questions de la liberté humaine en littérature toute une polémique (1). Nous ne pouvons ici que la rappeler. Ce qu'il nous convient d'en retenir, c'est la soumission que professent vis-à-vis de la science, de la science la plus positive, les littérateurs. De même que la science ne connaît que ce qui est, que d'après elle rien n'existe que ce qui doit être, qu'elle n'a qu'à constater et que louange et blâme sont des impressions purement subjectives de la sensibilité que le savant s'interdit, de même le romancier raconte ce qu'il voit, ce qui doit être, ce qui n'a pas pu ne pas être et ne s'indigne pas plus de voir des créatures humaines descendre au fin fond de l'abjection qu'il ne s'indigne de voir, comme disait le Philinte de Molière :

> Des tigres dévorants ou des loups pleins de rage.

Nana est courtisane et Coupeau alcoolique parce que cela est dans leur sang, dans leur nature. Ils sont vils, comme certains fromages des halles ou le linge sale des blanchisseries sentent mauvais. Presque tous les personnages de Zola sont grossiers et bas. Ce n'est pas leur faute. Ils sont ce qu'ils sont. Reproche-t-on à un ver de terre de ramper? Si Zola les observe de préférence à d'autres exemplaires de l'humanité, c'est en vertu des

(1) Cf. notre *Essai sur le Libre arbitre*, p. 569, 1re éd., in-8°, Paris, 1887.

mêmes prédilections qui firent que Swammerdam s'est attaché à écrire des volumes sur le Pou, ou qui ont poussé Henri Fabre à étudier tant d'insectes qui ne vivent que sur les fumiers. Zola a le goût de cette vie basse. Il se plaît à regarder ce qui est vil, à sentir ce qui est puant. Ni sa vision, ni ses autres sens ne sont peut-être assez délicats pour démêler les ressorts ténus qui font agir des êtres plus nobles, pour discerner les nuances des parfums subtils. Il proportionne les objets de son étude à ses propres capacités. Et en cela même, il agit comme le savant. Il ignore le sentiment religieux. Quand, dans *la Faute de l'abbé Mouret,* il met en scène un prêtre infidèle à ses serments, il ne nous fait assister à aucune lutte d'âme, nous ne voyons que le triomphe de la luxure. Une seule fois, dans *le Rêve*, il nous montre une jeune fille qu'il appelle pieuse et cette Angélique n'est qu'une hystérique semblable à celles de Charcot. La liberté est absente, la moralité est absente, l'âme est absente, Dieu est absent. Il n'y a que de la physiologie.

La hantise de l'idée positiviste est telle chez Zola qu'elle lui a inspiré toute la célèbre généalogie des Rougon-Macquart. Les livres des médecins sur l'hérédité ont influencé à tel point l'esprit peu critique du romancier qu'il a cru de bonne foi, selon l'expression de M. Bourget, « introduire dans la littérature d'imagination la loi biologique par excellence ». Et comment ne l'aurait-il pas cru quand des jeunes hommes autrement instruits qu'il n'était lui-même, plus largement informés des systèmes philosophiques et, pour tout dire, quoique bien plus jeunes, d'une tout autre qualité d'esprit, peuvent aujourd'hui signer les aveux suivants :

> Oui, nous sourions..., et nous avons raison de considérer avec stupeur l'arbre généalogique des Rougon-Macquart où la névrose originelle d'Adélaïde Fouque donne naissance au talent politique du ministre Eugène Rougon par *mélange-fusion*, — à l'imbécillité de Désirée Mouret par *élection de la mère*, — au vice chez Anna Coupeau par le *mélange-soudeur*, — au crime par *élection de la mère* dans Etienne Lantier, — au génie par le *mélange-soudeur* dans Claude Lantier.
>
> Je me rappelle très bien qu'en 1878, époque où parut *la Page d'amour*, nous autres jeunes gens nous étudiions cet étrange tableau généalogique sans aucune ironie. Zola nous paraissait marcher dans les voies de l'avenir, en introduisant dans la littérature d'imagination la loi biologique par excellence. Un d'entre nous, enlevé trop tôt par un accident stupide, et qui promettait un critique de grande portée, Emile Hennequin, n'a-t-il pas tenté dans

ces années-là de reconstituer les circonvolutions cérébrales de Victor Hugo, d'après les particularités de sa puissance verbale? Sans attacher à ces outrances une importance extrême, il est bon de les rappeler. Les abus de la pensée d'une époque définissent cette pensée (1).

Ainsi Zola était reconnu comme chef d'école et par ceux-là mêmes qui devaient plus tard discerner le plus clairement les faiblesses de son talent et les lacunes de sa théorie. Il réunissait à Médan tout un groupe d'écrivains jeunes qui le proclamaient leur maître et, en 1879, sous le titre des *Soirées de Médan*, paraissait un volume de six nouvelles où Maupassant, Huysmans, Paul Alexis, Hennique et Henry Céard se rangeaint ostensiblement aux côtés d'Émile Zola. Vers la même époque Édouard Rod venait à Paris et publiait ses premiers livres: *Palmyre Veulard*, *Côte à côte*, *la Femme d'Henry Vanneau*, selon la formule de l'école de Médan. La science ainsi domine la littérature, confirmant cette parole de Taine : « Dans cet emploi de la science et dans cette conception des choses, il y a un art, une politique, une religion nouvelle, et c'est notre affaire à présent de les chercher. » Transcrivant ces lignes, M. Paul Bourget se rappelle même les « frémissements d'initié » qu'elles excitaient en lui il y a quarante-deux ans quand lui-même en avait vingt. Et il ajoute (2) : « Encore à cette heure, je ne transcris pas ces lignes sans émotion. Elles ont été le *Credo* de ma jeunesse, le mot d'ordre auquel j'ai subordonné tous mes efforts. »

VI

M. Paul Bourget subissait donc à ses débuts l'emprise de la science la plus étroitement positive, du déterminisme analytique le plus rigoureux. Il publiait alors, dans la *Nouvelle Revue* de Mme Adam, ses *Essais de psychologie contemporaine* et, par l'étude objective des principaux représentants de la pensée et de la littérature, il préludait à ses créations de romancier. C'est

(1) Paul Bourget, *Les témoignages de l'expérience*. In *Revue hebdomadaire*, 18 juillet 1912, p. 309.
(2) *Ibid.*, p. 307.

en 1885 que parut chez Lemerre son premier roman, *Cruelle énigme*. Et d'année en année *Un crime d'amour*, *André Cornélis*, *Mensonges* suivirent. Les caractères des personnages, surtout le milieu où ils se meuvent sont très différents de ceux de Zola. Comme Zola ne se plaît qu'au fumier social, M. Bourget ne vit à l'aise que dans la politesse, l'élégance et la parure ; son acuité visuelle, la finesse de ses sens sont telles qu'il perçoit les moindres nuances, il voit tout comme à la loupe. Il va donc spontanément au fin et au délicat. Or, ces finesses ne se trouvent que dans l'aristocratie mondaine. Si donc c'est dans les rangs les plus infimes de la société que Zola va chercher ses modèles, c'est dans les rangs les plus élevés que M. Bourget trouvera les siens. Les caractères se modifient en passant d'un milieu à l'autre, les passions changent d'allure et d'accent. Elles sont moins élémentaires et plus raffinées. Les héros de M. Bourget, ses héroïnes sont des aristocrates ; ils sont élégants et même quintessenciés. Peut-être s'en est-il parfois laissé imposer et a-t-il pris jadis le dandysme pour de l'élégance et la recherche pour de la noblesse : son Casal qu'il nous donnait comme le type de l'homme du monde, avec ses trente-deux paires de chaussures et ses douzaines d'habits, n'est qu'un simple snob et sa Mme de Tillières n'est guère qu'une courtisane. C'est le culte de leur corps ou le désir d'étonner (d'« épater » serait le mot juste) qui leur inspirent le détail de leur garde-robe ou de leur cabinet de toilette, il leur manque, pour être vraiment élégants et nobles, la sobriété qui vient de l'esprit. Plus tard, dans sa seconde manière, dans *l'Émigré*, par exemple, M. Bourget, quoique cédant encore à l'exagération, a créé des types plus vrais. Je croirais, en effet, très volontiers que chez M. Bourget l'imagination joue un plus grand rôle que chez Zola dans la construction des personnages. Je sais quel souci extrême l'auteur de *l'Étape* apporte à sa documentation et que, lorsque cette documentation directe lui manque, comme il arrive pour ce roman sur *l'Instituteur* ou les *Pense-Petit* annoncé depuis si longtemps, ses projets n'aboutissent pas. Cependant, s'il a besoin d'avoir directement observé des types semblables à ceux qu'il veut mettre en scène, il semble que quelques observations lui suffisent pour bâtir un caractère, comme Cuvier reconstituait avec quelques os le squelette du Dinothérium. Les types de M. Bourget lui sont suggérés

par l'observation, mais il les construit à peu près comme un géomètre construit le cercle après avoir vu des ronds dans l'eau. Zola, au contraire, voulait que ce fût l'observation qui, seule, édifiât ses personnages.

Mais une fois le type constitué, une fois le caractère créé, une fois imaginés, et d'après ce caractère même, les milieux où il doit agir, les circonstances où il peut évoluer, c'est maintenant le déterminisme psychologique et ce déterminisme seul qui va amener les événements. M. Bourget nous a dit lui-même que le déterminisme de Taine fut le « *Credo* de sa jeunesse, le mot d'ordre auquel il subordonna tous ses efforts ». Les actes de ses personnages seront donc déterminés à la fois par leur caractère, par leurs passions et par leur milieu. La race, le milieu, le moment, comme disait Taine. M. Paul Bourget a lu les livres des psychiâtres, des aliénistes, il a fréquenté les médecins. Tous ses écrits témoignent d'une abondante érudition médicale. Il emprunte aux cliniciens leur langage, il se compare volontiers à eux. Comme eux, en face des cas passionnels, il établit un diagnostic. Leur gravité doctorale l'impressionne comme l'ont impressionné les formules dogmatiques de Taine, comme l'impressionne le spectacle de la haute vie. En face de toutes ces majestés son esprit critique se trouve en défaut. Il vénère, il admire et il imite. Il n'est pas assez orgueilleux, il ne voit pas que sa valeur propre est bien supérieure à toutes ces valeurs fardées. Il a le don qui ne s'acquiert pas, celui de créer des êtres et de faire de la vie. Il semble estimer par-dessus tout l'art de ceux qui démontent les ressorts de la vie, qui la raccommodent ou qui la parent. Il a lu aussi les livres des philosophes et des psychologues. En bon disciple de Taine, il possède son Spinoza et, au moment le plus passionnant d'un de ses livres, nous le voyons nous citer sur la jalousie une proposition de *l'Éthique*. Après avoir créé ses personnages, leur avoir insufflé la vie, il sait observer intérieurement, c'est-à-dire sentir vivre en lui-même les êtres qu'il a créés, les connaître comme s'ils étaient lui, démêler l'écheveau souvent bien embrouillé de leurs sentiments, découvrir leur enchaînement, voir comment ils aboutissent à la catastrophe. Il a le même don que Racine. Mais Racine ne pensait obéir qu'à la vérité artistique, il ne croyait nullement faire œuvre de science. M. Paul Bourget, au contraire,

était convaincu qu'il ne faisait que suivre les lois du déterminisme scientifique. Et la vue intérieure des déterminations de ses personnages ne pouvait que confirmer cette conviction. *Cruelle énigme*, *Un cœur de femme*, *André Cornélis* sont des illustrations du livre que M. Ribot publiait presque en même temps sur *les Maladies de la volonté*. La *Sapho* d'Alphonse Daudet, qui parut au cours des mêmes années, ne nous présente de même qu'un cas d'aboulie voluptueuse.

VII

Tous ces livres, ceux de M. Bourget comme ceux de Zola, comme ceux des Goncourt, de Maupassant et ceux que le génie facile d'Alphonse Daudet lui faisait écrire selon les formules à la mode, étaient ou prétendaient être des représentations de l'humanité telle que l'observation la montre, telle que la science peut la connaître, telle que les intuitions de l'art la reconstituent. Or, en face de telles représentations notre sensibilité ne peut prendre que deux attitudes : le dilettantisme ou le pessimisme. Nous pouvons d'abord ressentir devant le spectacle qui nous est offert le plaisir de voir, de comprendre ; nous nous complaisons sans aller plus loin en cette sorte de jouissance et c'est le dilettantisme, la science pour la science, l'art pour l'art ; les misères, les souffrances et les bassesses humaines nous servent de jeu. Ce fut l'attitude de Renan. Ce fut aussi celle de toutes les intelligences voluptueuses. Aussi vit-on les écrits d'Anatole France, de Jules Lemaître attirer l'applaudissement. Mais tout ce qui avait gardé des traditions chrétiennes un fond de sérieux, sympathisant aux misères humaines au lieu de s'en faire un jeu, s'en allait au pessimisme.

La science, le théâtre, le roman ne montraient partout que la bête humaine, tantôt fougueuse, horrible et vautrée, tantôt parée, fardée, parfumée ; tantôt violente, brutale, farouche, tantôt souple, féline, onduleuse, caressante, mais toujours la bête conduite, même à travers les détours les plus subtils des raffinements, par les plus grossiers, les plus élémentaires de ses instincts, l'avarice, la soif de luxe, l'appétit de la jouissance,

l'ivrognerie, la luxure. La luxure surtout. Elle est partout; c'est elle, au fond, qui inspire tout. Zola nous la montre nue et débridée, M. Bourget l'habille avec élégance. Sous les formes les plus exquises, se parant du nom d'amour, c'est toujours elle qui veut arriver à ses fins brutales. Elle enlize de Poyanne, elle conduit dans *Mensonges* René Vincy au suicide. Une psychologie récente qui nous vient de la Russie prétend, avec M. Kostyleff, que c'est l'amour (entendez par là le désir dans sa réalité la plus crue) qui conditionne toute la psychologie de l'homme et non pas seulement toutes les passions, mais la pensée même, en sorte que le cerveau ne serait qu'un instrument; si les romanciers dont nous parlons avaient pu connaître ces théories, qu'aussi bien ils ont en partie inspirées, ils y auraient cru voir une preuve de plus de la vérité de leur conception. L'homme est ainsi réduit à un mécanisme très simple. Mais l'homme asservi aux passions et aux instincts, l'homme du déterminisme n'est pas beau. Il est laid. Il ne peut être joyeux, car, pour sentir de la joie à vivre, il faut se sentir libéré, maître de soi-même et de sa vie. La joie la plus profonde d'Auguste consiste à pouvoir se dire : « Je suis maître de moi. » Ne fût-il plus maître de l'univers, s'il l'est de soi-même, il peut se redresser et aspirer les airs libres de la vie. Un esclave ne peut pas être joyeux, ou, s'il l'est, comme Épictète, c'est en dominant son esclavage par un épanouissement du pouvoir moral. Mais il faut au moins que cela même, dominer son esclavage, dépende de lui. Le déterminisme de Taine nous enlève toute indépendance. Nous sommes la chose, le jouet du destin, *ludibrium ventis*. M. Bourget l'a, depuis, reconnu au cours de l'article déjà cité : « Le pessimisme est l'aboutissement nécessaire d'une doctrine pour qui l'univers n'est qu'un mécanisme autonome sans commencement ni fin, où la pensée, le sentiment, la moralité deviennent de simples épiphénomènes. Aussi le pessimisme fut-il le trait commun de presque toutes les œuvres, de presque tous les talents voici quarante ans. S'il m'est permis de me citer moi-même, c'est la maladie que diagnostiquaient, comme la caractéristique de l'époque, mes *Essais de psychologie contemporaine* (1). » Tous les premiers romans de M. Bourget sont imprégnés de cet

(1) *Les Témoignages de l'expérience*, *loc. cit.*, p. 310.

arrière-goût amer que laisse la vie telle qu'il la voit. Une immense pitié gonfle son cœur.

> J'aime la majesté des souffrances humaines,

dirait-il avec Vigny. Et il trouve dans cette majesté quelque chose à la fois de pitoyable et de grand. A défaut d'autre religion, il nous propose « la religion de la souffrance humaine ». C'est qu'il y a dans M. Bourget autre chose qu'un écrivain, un artiste, un dilettante, il y a un homme. Son métier ne l'absorbe pas, ni ses légitimes ambitions, ni ses succès mêmes, au point qu'il oublie de vivre. Il n'a pas seulement lu et imaginé, il a pensé pour son compte, il a lu Pascal, il a senti frémir en soi l'inquiétude troublante de l'auteur des *Pensées*. Il croit savoir que le ciel est vide, mais il sent que ce vide est mortel et irréparable. Il ne voit en Jésus qu'un novateur juif. Pourtant, à la lecture de l'Évangile, il a senti un attrait. Il a résisté, mais parfois aussi il se dit : *Time Jesum transeuntem nec amplius redeuntem*. Et en son âme il éprouve une vague crainte. Quand il ne croit peut-être accueillir que la pitié telle que l'entend Schopenhauer, son âme s'emplit de miséricorde évangélique, il répète à sa manière le *misereor super turbam*, il pleure sur les autres et sur soi-même.

Ce pessimisme, que M. Bourget retrouvait au fond de tous les écrits, affleurait aussi chez les philosophes. Dès 1867, Challemel-Lacour, dans un article célèbre de la *Revue des Deux Mondes*, avait fait connaître à la France le bouddhiste moderne de Francfort, Arthur Schopenhauer. Peu de temps après la guerre de 1870, un jeune normalien qui, depuis, devait avoir une carrière politique aussi brillante qu'agitée, Burdeau, traduisait en français l'œuvre capitale du philosophe allemand : *Le monde comme volonté et comme représentation*. M. Ribot publiait une biographie de Schopenhauer, des extraits curieux de ses œuvres ; le reste de ses principaux écrits suivait bientôt. Edme Caro consacrait au pessimisme un de ses cours en Sorbonne. En réfutant le pessimisme, il le faisait connaître et le répandait. Il fit ainsi aux vers de Mme Ackermann une très bonne réclame. La question de la valeur du monde et du prix de la vie se posa dès lors. Il semble bien que, si le monde est mauvais et si la vie aussi est



mauvaise, la conclusion pratique doive être qu'il faut empêcher la vie de se répandre et le monde de durer, qu'on doive aspirer à dire avec Mme Ackermann :

Plus d'hommes sous le ciel, nous sommes les derniers.

Schopenhauer, Hartmann indiquaient les moyens pratiques par lesquels on pouvait arriver à réaliser l'extinction des races vivantes par l'universel célibat ou par un suicide cosmique. Mais on conçoit que ces solutions excitaient plus de sourires que d'assentiments. Le vouloir-vivre ne lâchait pas prise. Et ses tenants, gens de sens commun, ne manquaient pas de dire que le pessimisme était une doctrine de lâcheté, une doctrine de mort. A quoi Ferdinand Brunetière, avec son audace accoutumée, entreprit de répondre. Comme tous les jeunes hommes de sa génération, comme son camarade Bourget, après avoir adopté le positivisme, le darwinisme, il aboutissait au pessimisme. Il voulut disculper la doctrine et montrer, au lieu de sa malfaisance, sa bienfaisance. Il le fit en 1886 dans une conférence qui, je crois bien, fut son premier contact avec le public et révéla ses dons oratoires. Il soutint que le pessimisme, en faisant sentir à l'homme l'aiguillon de la douleur, devait l'exciter à la diminuer, à la supporter, et que par là, loin d'aveulir l'homme, loin de le coucher apeuré et sans résistance devant le sort, cette doctrine l'excitait au contraire, le redressait et le poussait à la vie et à l'action. A quoi sans doute il n'eût pas été malaisé de répliquer que tout ce raisonnement suppose que nous pouvons quelque chose sur nous-mêmes et que la douleur est susceptible d'être diminuée ou vaincue. Mais est-ce bien encore le pessimisme?

Un écrivain anglais, Hurrell-Mallock, dont le livre fut presque immédiatement traduit deux fois en français, envisagea plus exactement la doctrine. Il posa d'abord la question dans le titre même de son ouvrage : « *Vivre : la vie vaut-elle qu'on la vive?* » Et il montra que, si le positivisme avait raison, s'il n'y avait ni Dieu, ni providence, ni liberté, ni vie future, le pessimisme était la conséquence nécessaire de ces postulats : la vie humaine, sans espérance, sans pouvoir sur elle-même et sa destinée, fragile, précaire et douloureuse comme elle l'est, privée de valeur



morale, perd toute valeur. Mais il ajoutait que la preuve des négations positivistes n'avait pas été apportée et que, si le positivisme était une doctrine vivante dans beaucoup d'esprits, il y avait une autre doctrine, le catholicisme, qui n'était pas moins vivante, et qui, elle, prétendait assurer à l'homme, avec le pouvoir et les espérances qui donnent un sens à la vie, toutes les certitudes dont il a besoin. Ces conclusions étaient d'autant plus remarquables que l'auteur était un pasteur anglican et n'appartenait pas dès lors à la confession catholique. Il ne lui semblait pas qu'en dehors du catholicisme aucune autre Église revendiquât l'autorité nécessaire pour vivifier la foi des fidèles et donner une base solide à la certitude dogmatique et par suite à la confiance en la vie. En sorte qu'il aboutissait à ce dilemme : ou le positivisme et le pessimisme qui en est la suite, ou le catholicisme. Il faut aller à Rome ou désespérer de la vie.



II

Le Tournant littéraire.

C'est à Rome en effet qu'alla, en 1894, Brunetière que nous voyions tout à l'heure défendre le pessimisme. Et cette visite à Rome le mena jusqu'à l'intégrale foi catholique. Mais avant d'en arriver là, avant même de partir pour Rome il eut, comme tous ses contemporains, à franchir plusieurs étapes. Il avait déjà répudié le dilettantisme. Il aboutissait au pessimisme. Mais il portait en lui-même une vitalité trop ardente pour tirer du pessimisme des conséquences bouddhistes. Constatant les maux de la vie, s'il n'espérait pas les supprimer, il croyait du moins qu'on devait lutter contre eux et s'efforcer de leur trouver des remèdes.

Quels remèdes ?

Le naturalisme grossier d'un Zola le remplissait de dégoût. Il ne niait pas la force de son talent, mais il en blâmait l'emploi. On peut dire qu'avec lui tous les esprits qui ne s'enlizaient pas dans la matière et ne pouvaient se plaire à la boue aspiraient à sortir de cette fange. M. Anatole France avait pour l'auteur des *Rougon-Macquart* des mots aussi durs que ceux qu'écrivait à ce moment Brunetière. On voulait, sans renoncer au réel, retrouver l'air pur.

I

Ce fut Eugène Melchior de Vogüé qui d'abord, avec ses études sur les principaux romanciers russes, indiqua la route. L'article sur Tourgueneff commença la série en octobre 1883. Elle est donc contemporaine des plus grands succès de Zola. Le *Roman russe* parut en volume en 1885. Or, que voyait-on dans ces romanciers ? La plus minutieuse observation unie aux aspirations idéales les plus élevées. Un Tourgueneff, un Gogol, un Dostoï-

ewski, un Tolstoï ne s'écartent pas de la nature, ils ne la faussent ni ne la fardent, mais en l'approfondissant ils y découvrent cachées une noblesse, une beauté, une bonté. Devant les souffrances de leurs héros ils ne se posent pas en observateurs indifférents, ils sympathisent et nous font souffrir avec eux. Plus d'impassibilité, plus de dilettantisme, plus même de pessimisme. L'écrivain n'est pas un être élu qui puisse se trier et se mettre à part du pâle troupeau des autres humains, comme osait bien le dire un Renan, comme tant d'autres, inférieurs à lui, le redisaient après lui. Le penseur, le savant, le poète sont des nôtres, chacun d'eux est l'un de nous. Les romanciers russes ne font pas de théories, ils font mieux, ils inspirent à leur lecteur les sentiments dont le critique peut après dégager une théorie, et c'est là la supériorité du poète, du romancier sur le philosophe. Aucune idée ne peut être active si elle ne s'incorpore dans la vie et elle ne s'y incorpore que si elle revêt une forme de sentiment. Le philosophe a donc besoin qu'un truchement de sa pensée, orateur ou poète, vienne la colorer d'images, l'animer de sentiments pour que cette pensée devienne principe d'action et force de vie. Le poète, au contraire, par le sentiment imprègne la vie, touche, émeut, et par conséquent fait passer directement sa pensée dans le sang, dans l'action de ses lecteurs. Vogüé, en dépit ou peut-être à cause de quelques nébulosités, avec l'âme d'un poète et l'éloquence qui naît de grandes images exprimées dans une langue sonore, dégageait les idées directrices des écrivains russes et en même temps les muait pour l'âme française en sources d'action.

Justement il se trouvait que ces idées contredisaient presque point par point les habitudes de pensée de nos écrivains. Nous étions imbus des idées individualistes : 1870 ne nous avait pas guéris des croyances révolutionnaires, l'enseignement des lycées tout imprégné des pensées de Kant — Maurice Barrès l'a dans ses *Déracinés* très fortement constaté — tendait à faire de ces croyances des dogmes philosophiques. Toute la valeur humaine se trouve dans l'individu, chacun de nous porte en soi toutes ses puissances, il est ce qu'il est et vaut ce qu'il vaut ; il peut, s'il le veut, s'associer à ses semblables, mais la société n'est et ne peut être que la somme des valeurs individuelles. Chacun de nous a le droit de considérer l'univers de son point de vue, de

se regarder soi, comme la fin et le but de toutes choses, à la seule condition, disaient les Kantiens — mais Renan ne les eût pas approuvés, — de ne pas faire violence aux autres hommes. Il n'y a donc pas de races, il n'y a pas de Russes, d'Allemands, de Français, il n'y a que l'homme et l'individu humain. Si l'humanité progresse, si l'histoire se fait, c'est par les individus, par les grands hommes, par les héros. La foule des hommes n'est qu'une pâte d'histoire que pétrissent les génies. Supprimez Napoléon et toute l'histoire contemporaine est changée. L'histoire à son tour et l'humanité ne sont qu'un spectacle aux yeux des écrivains, des penseurs, des poètes. Un Napoléon change la face du monde, un Beyle l'observe. Et ce n'est ni bien ni mal. Simplement, c'est. Ceux qui digèrent bien et se portent bien sont heureux, trouvent bonne leur attitude et font du dilettantisme ; ceux qui digèrent mal et se portent mal déclarent le monde mauvais et tournent au pessimisme.

Chez les Russes c'est tout différent : l'individu n'existe, pour ainsi dire, que fondu et incorporé dans la race, c'est la masse qui agit, qui peine, qui souffre, les personnages qui paraissent sur la scène sont surtout des représentants : ils représentent l'immense foule anonyme dont ils ne sont qu'un atome, la face qu'on aperçoit, la voix qu'on entend. Ce n'est pas Napoléon qui a gagné ses batailles, c'est la bravoure collective des soldats sans nom, grâce aux défaillances collectives de ses adversaires. Les grands noms ne sont que des étiquettes. Ils incarnent pour la fallacieuse histoire tout ce que l'accumulation des petites énergies a fait autour d'eux, qu'elle aurait aussi bien fait sans eux. Les infiniment petits, les invisibles ou plutôt les inaperçus, les négligés, sont les véritables auteurs de l'histoire. Les héros concentrent sur leurs fronts les rayons émanés d'êtres ignorés et ces rayons font leur gloire. Il en est de même des savants et des penseurs. Quand une découverte se fait, quand une philosophie se formule, elles étaient mûres. Constamment élaborées par des milliers de cerveaux obscurs, elles sourdent à leur heure, ici ou là, comme une eau qui sort de terre, sous la pression des forces cachées. Le grand n'est qu'une combinaison des infiniment petits. C'est donc à l'ensemble seul, à la race, à la foule obscure qu'on doit rapporter avec les actions la gloire.

Mais ces anonymes toujours inconnus et dépouillés, n'en

souffrent pas moins eux-mêmes dans leur âme et dans leur chair. Ce qui est individuel, c'est la souffrance. Le poète est l'interprète de l'humanité souffrante; il exprime la plainte collective des anonymes. Et il implore pour eux la pitié. Il ne se livre pas à de vaines déclamations. Il ne revendique pas des droits comme font les révolutionnaires. Il se contente d'exhaler la plainte éloquente, de faire sentir la souffrance et par là d'émouvoir les cœurs. Ni dilettantisme, ni pessimisme. Uniquement la pitié et la sympathie active. Le *suave mari magno* de Lucrèce est odieux, trouver sa joie dans le spectacle du mal d'autrui est inhumain. D'autre part, on ne peut constater le mal du monde sans chercher à le guérir: un pessimisme qui courberait l'homme sous la résignation en face d'une destinée implacable est contraire à la nature, faire entendre la plainte universelle des hommes, c'est les appeler à l'action, à la lutte contre le malheur. De là, le souffle de générosité qui anime le *Roman russe*. L'homme, sentant la communion étroite où il se trouve avec ses semblables, les estime et se prise moins soi-même, il voit l'histoire se prolonger bien au delà des horizons de son destin, il ne se pense plus seul, il ne pense plus à soi seul, il se pense avec les autres et les autres avec soi, sa pensée acquiert ainsi une noblesse que l'individualisme ne connaissait pas. Un idéal de sympathie collective, de mise en commun de toutes les forces de vie s'élève qui a quelque chose de mystique et de religieux. Et l'expérience de la souffrance humaine dirige toutes ces énergies et les mène à l'assaut du mal. Une espérance soulève les âmes qui les pousse à la délivrance. *Libera nos a malo*. Le poète, le littérateur ont charge d'âmes.

Ainsi le *Roman russe* développait chez nous des tendances anti-individualistes, en même temps qu'il combattait le dilettantisme et le pessimisme purement contemplatif. Vogüé était vis-à-vis des dilettantes particulièrement sévère :

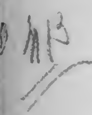
> Ces délicats sont singuliers, écrivait-il dans cet avant-propos du *Roman russe* qui parut comme un manifeste. Ils professent un beau mépris pour l'auteur bourgeois qui s'inquiète d'enseigner ou de consoler les hommes, et ils consentent à faire la roue devant la foule, à seule fin de lui faire admirer leur adresse; ils se vantent de n'avoir rien à lui dire au lieu de s'en excuser. Comment concilier cette abdication avec la part de pontificat que les littérateurs de notre temps sont si empressés à réclamer? Sans doute chacun de nous cède quelquefois à la tentation d'écrire pour se divertir : que celui qui est sans péché jette la première pierre! Mais il est inconcevable qu'on érige en doctrine ce qui doit rester une exception, un délassement momentané au devoir juste. Si c'est là de la littérature, je demande pour l'autre un nom moins exposé aux usurpations; sauf l'usage des plumes et de l'encre — on s'en sert aussi pour les exploits d'huissiers — notre noble profession n'a rien de commun avec ce commerce; il est légitime, à coup sûr, si l'on y apporte de la probité et de la décence, mais il ressemble à la littérature autant qu'une boutique de jouets à une bibliothèque...

II

A partir de ce moment Vogüé devient un des éclaireurs de la route humaine. M. Victor Giraud ne se contente pas d'appeler le *Roman russe* « un beau livre et un grand livre », il ajoute encore : « Au bout d'un quart de siècle, nous pouvons aujourd'hui l'affirmer : c'est l'un des livres essentiels de la fin du dix-neuvième siècle (1). » Il avait compris la grande, la redoutable mission de l'écrivain et il y resta fidèle. Appuyé sur la connaissance du passé, il s'attacha à observer le présent et à prévoir l'avenir. Selon lui deux courants entraînent le monde moderne : le courant démocratique, le courant cosmopolite. Grand voyageur, ses voyages lui ont montré l'internationalisation croissante de l'humanité; ses réflexions l'ont persuadé que ce cosmopolitisme facilité par tous les moyens de communication, imposé par les échanges économiques, constitue un agrandissement des valeurs humaines, que non seulement il accroît avec notre intelligence la somme de nos plaisirs, mais encore que, par la mise en commun des intérêts, des sentiments, des idées, il favorise la communion de toutes les âmes et ainsi habitue l'homme à penser plus noblement. D'autre part, en même temps que la lecture des écrivains russes lui fait découvrir l'importance des masses confuses du peuple dans les événements de l'histoire, cette histoire même lui montre l'ascension constante des classes populaires, la conscience de plus en plus claire qu'elles acquièrent de leur valeur, et par voie de conséquence la part de plus en

(1) *Les Maîtres de l'heure*, « Eugène Melchior » de Vogüé, t. I, p. 205, Paris, in-16, 1911.

plus grande qu'elles prennent au gouvernement. Une nation ne vit que par les entrailles du peuple, c'est la leçon des romanciers russes; ce substrat profond de la vie arrive de jour en jour à se mieux connaître et à prendre dans le monde une place proportionnée à son importance. C'est en cela que consiste le fait démocratique, l'avènement des démocraties. Vogüé pensait que cet avènement était une suite inévitable de l'histoire, il jugeait donc qu'il était aussi vain de vouloir s'y opposer qu'il serait vain de vouloir empêcher un fleuve de suivre sa pente. Le développement du cosmopolitisme ne lui paraissait pas moins nécessaire et inévitable. Et il se demandait quelle pourrait être l'organisation sociale capable de canaliser et de fondre ensemble sans qu'ils se heurtent ces deux grands courants.



Parmi les organismes politiques, quelques-uns sont démocratiques, mais par définition ils sont tous nationaux; loin d'accepter le cosmopolitisme ils doivent presque toujours le combattre, les nations s'opposent et luttent entre elles; leurs intérêts sont opposés et rivales leurs ambitions. Une seule société existe, organisée, vivante, disciplinée qui puisse concilier les deux tendances de la vie moderne, cette société c'est l'Église, l'Église catholique, l'Église romaine. Par ses origines en effet l'Église vient du peuple et va au peuple. Pierre le pêcheur est plus grand que Paul le penseur, l'Évangile tout entier retentit de l'admirable parole : « *Misereor super turbam.* » L'Église a donc tout ce qu'il faut pour comprendre le peuple, pour l'élever, pour le protéger, pour le guider dans les voies mêmes de son ascension et par le fait seul qu'elle est catholique, l'Église est internationale et cosmopolite. Elle voit, par delà et par-dessus les intérêts étroits des nations diverses, les intérêts éternels de l'humanité. C'est donc vers elle que le monde moderne doit aller; s'il veut vivre pleinement et selon ses propres lois, c'est à elle qu'il doit se confier. Et l'Église à son tour doit aller vers ce monde moderne qui a besoin d'elle, elle doit l'accueillir et même sous les masques qui cachent sa vraie figure, reconnaître le fils prodigue que doit ramener au foyer maternel une parole de compréhension et de tendresse. Telles furent les idées que développa l'article célèbre du 15 juin 1887 sur les *Affaires de Rome.* Vogüé osait nettement ouvrir devant Léon XIII les perspectives d'un avenir grandiose. Le grand pontife qui avait déjà

rendu à la fonction papale l'influence un moment amortie qu'elle doit avoir dans le Conseil des nations dut se plaire à ces perspectives. Dès 1888, il refusait de condamner en Amérique les Chevaliers du Travail, et quatre ans plus tard il publiait l'Encyclique *Rerum novarum.* Pour ce qui est de Vogüé ses idées étaient désormais fixées.

III

Mais en 1887 le gros de la génération de 1870 cherchait encore sa route. Les ouvertures du vicomte de Vogüé l'intéressaient, la passionnaient même, mais elle ne pensait pas que ces idées pussent un jour devenir les siennes. Le catholicisme, en face de la science et de l'exégèse, paraissait toujours périmé. Deux ans plus tard, l'esprit public, surtout l'esprit de la jeunesse pensante, reçut une autre secousse. M. Paul Bourget fit paraître *le Disciple.*

On se souvient de la donnée du roman. Un jeune homme, Robert Greslou, imbu des idées de l'école scientifique, est introduit comme précepteur dans une famille noble de l'Auvergne. Ce jeune homme, à la suite de son maître, le vieux philosophe Adrien Sixte, l'auteur de l'*Anatomie de la volonté*, est convaincu que l'homme est un « théorème », qu'on peut lui faire produire, comme à une plante, les actes qu'on veut, que si l'on sait poser les antécédents, les conséquents infailliblement doivent suivre. Il résout donc d'expérimenter sa doctrine sur le jeune cœur de la sœur de son élève, Charlotte de Jussat. Suivant les lois de son maître qui sont aussi bien celles du livre de Stendhal sur l'*Amour* et celles de M. Bourget lui-même dans la *Physiologie de l'amour moderne*, Greslou adopte les attitudes, joue les sentiments, dit les paroles qui doivent le faire aimer. Et Charlotte l'aime. Elle se donne à lui sous la condition qu'après ils mourront ensemble. La faute commise, Robert Greslou refuse de tenir son engagement. Charlotte voit alors l'abîme, méprise le misérable et se tient à elle-même sa promesse de mourir. Robert Greslou est accusé d'empoisonnement, traduit devant la Cour d'assises, acquitté enfin sur le témoignage du frère aîné de sa

victime, officier, qui a reçu les confidences de Charlotte et ne consent pas à se parjurer, mais qui fait quand même justice en abattant Greslou, libéré, d'un coup de revolver. Et devant le cadavre de Greslou, le vieil Adrien Sixte, qui a reçu la confession du misérable, ne peut se refuser à reconnaître l'influence de ses doctrines. Il se croyait pourtant bien sûr, quand il énonçait ce qu'il jugeait être la vérité, de pouvoir le faire en toute conscience sans encourir aucune responsabilité ! Des doutes lui viennent, des obscurités se montrent et les paroles sacrées : « *Notre Père qui êtes aux cieux* » montent à ses lèvres, à ses lèvres seulement.

Par *le Disciple* était posée de nouveau de la façon la plus éclatante la question de la responsabilité morale de l'écrivain. Dans la préface, adressée *Au jeune homme d'aujourd'hui*, M. Paul Bourget disait :

> Dans ce temps de consciences troublées et de doctrines contradictoires, attache-toi comme à la planche de salut à cette parole du Christ : « Il faut juger l'arbre par ses fruits. » Il y a une réalité dont tu ne peux pas douter, car tu la possèdes, tu la sens, tu la vis à chaque minute : c'est ton âme. Parmi les idées qui t'assaillent, il en est qui rendent cette âme moins capable d'aimer, moins capable de vouloir. Tiens pour assuré que ces idées sont fausses par un point, si subtiles te semblent-elles, soutenues par les plus beaux noms, parées de la magie des plus beaux talents.

Ainsi c'est l'expérience de la bonté des idées qui paraît établie pierre de touche de leur vérité, la théorie, la spéculation abstraite pure n'est plus libre, indépendante de toute préoccupation morale et pratique. Ce qui est immoral ne peut être vrai. Bonté d'abord, vérité après. C'est déjà dans M. Bourget, ce qu'il y a d'essentiel dans le pragmatisme d'un William James. Avec cette différence qu'aux yeux de M. Bourget c'est la nocuité, la méchanceté des idées qui fait juger de leur fausseté, il ne semble préoccupé que d'exclure les doctrines dangereuses, tandis que les pragmatistes contemporains prétendent découvrir une règle positive. Ils ne disent pas seulement : « Ce qui est pernicieux est faux ». Ils disent : « Tout ce qui est avantageux doit être considéré comme vrai. » Mais, quoi qu'il en soit, c'est tout l'opposé de ce que depuis deux siècles la libre pensée s'attachait à soutenir. Implicitement M. Bourget se rangeait à la doctrine exprimée dans le *Syllabus*, à savoir que toutes les doctrines n'ont pas le droit d'être librement exposées et professées parce qu'elles n'ont pas toutes la même valeur et que quelques-unes sont malfaisantes. Or, on sait les colères que cet article en particulier avait soulevées.

IV

Que prétendaient en effet tous les libres penseurs modernes, de Bayle à Renan et de Taine et de Hume à Stuart Mill ? Que prétendaient au dix-huitième siècle tous nos « philosophes » ? Que l'on n'avait pas le droit de confronter les doctrines spéculatives avec la morale, avec la pratique qui pourrait en résulter. Un philosophe fait de la spéculation, c'est sur le terrain de la spéculation qu'il faut lui répondre. Appuyé sur les faits et sur les raisonnements un auteur vous dit : « Toutes les idées viennent des sens, » ou : « Il n'y a point d'âme, » ou même : « Il n'y a point de Dieu personnel, » ou encore : « Le monde des corps n'existe pas. » Si vous voulez réfuter son dire, vous devez montrer que les faits qu'il allègue sont controuvés, ou dénaturés, ou bien que les raisonnements qu'il en tire sont illogiques, vous n'avez pas le droit de dire : « Le sensualiste, le matérialiste, l'athée suppriment toute morale, » ou : « L'idéaliste ne saurait manger ni s'asseoir, » car par ces sortes de conséquences vous ameutez contre les penseurs les incompétents, vous livrez la pensée au bras séculier. Et la spéculation n'est plus libre, l'esprit ne peut plus être indépendant. Le chercheur, le philosophe ne doivent être entravés par aucune considération. Sur les routes de la pensée on ne doit jamais rencontrer cet écriteau : « On ne passe pas. » L'esprit a le droit de passer partout où il peut passer, la liberté de ses conceptions doit être absolue, il a le droit de faire toutes les hypothèses, le droit d'essayer tous les chemins, car qui sait si précisément dans la voie barrée ne se trouve pas une mine d'or ? Qui sait si précisément dans la conception interdite au nom de la pratique morale ne se trouve pas une vérité féconde ?

Déistes, matérialistes ou sceptiques les libres penseurs anglais, les philosophes français reconnaissaient volontiers que leurs théories étaient opposées aux dogmes du christianisme, aussi plus

ou moins ouvertement combattaient-ils la religion ; ils se sentaient soutenus durant tout le dix-huitième siècle par l'ensemble de la société polie. En France, durant la plus grande partie du dix-neuvième siècle, même pendant la Restauration, la partie masculine de la bourgeoisie restait nettement voltairienne. Mais ni en Angleterre ni en France personne n'osait contester l'ensemble des règles morales. On battait sans doute en brèche les préceptes qui condamnent la luxure, prescrivent l'indissolubilité conjugale, Montesquieu écrivait les *Lettres persanes*, Voltaire ses *Contes*, Diderot le *Supplément au voyage de Bougainville;* tous soutenaient à la suite de Montaigne que la morale est affaire de coutumes, de latitude et de climat, cependant aucun d'eux n'aurait osé dire expressément que l'assassinat, le vol, le parjure étaient des choses permises et que leur prohibition n'était due qu'à l'ignorance, à la routine ou bien à la tyrannie. Aucun d'eux n'aurait voulu passer pour un contempteur attitré de la morale. Ils s'indignaient donc lorsqu'on leur reprochait les conséquences immorales de leurs théories. Si bien qu'il finit par être entendu entre philosophes, vers le dernier tiers du dix-neuvième siècle, qu'on n'arguërait plus contre les doctrines des conséquences pratiques que la déduction pouvait en tirer.

On prétendait en effet, et c'est ce que s'efforçaient de montrer en France au lendemain de 1848 les rédacteurs de la *Liberté de penser* et les partisans de la *Morale indépendante,* que les doctrines n'avaient aucune influence sur les mœurs. Car premièrement on peut en théorie déduire les mêmes préceptes moraux de doctrines très différentes : matérialistes, athées, positivistes, criticistes, spiritualistes, chrétiens s'entendent tous pour condamner le vol, le viol et l'assassinat, et secondement, en pratique, on voit se conduire de façon tout à fait semblable des hommes qui pensent très différemment : il y a des chrétiens aussi malhonnêtes que n'importe quel mécréant et il y a des matérialistes qui vivent aussi bien que n'importe quel spiritualiste convaincu de la vérité de la vie future. Ce Spinoza que Malebranche qualifiait de « misérable athée » était un ascète dont la vertu ne le cédait pas à celle de notre oratorien. La morale se soutient par elle-même, elle ne dépend d'aucun dogme, d'aucune doctrine. Le penseur à son tour peut donc et doit donc se considérer vis-à-vis de la morale comme tout à fait indépendant. Il peut dire ou écrire tout ce qui lui semblera vrai, la somme des vices ou des vertus n'en sera ni n'en peut être aucunement augmentée ou diminuée. La pensée, comme l'art, vaut en elle-même et par elle-même. A la doctrine de l'art pour l'art devait correspondre celle de la pensée pour la pensée. La joie de la pensée est une des supériorités humaines comme la jouissance esthétique. Ces joies portent, par leur valeur, leur justification en elles-mêmes. — C'est la formule même du dilettantisme.

Toute la valeur de cette argumentation dépend évidemment de la réponse que l'on doit faire à cette question : La pensée a-t-elle quelque influence sur l'action?

Un Spinoza, par exemple, ou un Taine, seront d'autant plus hardis qu'ils se trouvent plus convaincus de la nécessité absolue de tous les événements, car ils doivent être et ils sont en réalité persuadés qu'aucune spéculation de la pensée ne peut avoir d'influence sur la pratique. Il est évident en effet que pour un déterministe la pensée n'est et ne peut être qu'une efflorescence de la vie, un épiphénomène, un produit et non un facteur. Elle enregistre ce qui est et n'a pas plus d'influence sur ce qui doit advenir que les divisions chiffrées du cadran sur la marche des aiguilles d'une horloge. Il est entendu que l'on ne peut rien reprocher à un déterministe cohérent comme on ne peut lui rien objecter : il dit ce qu'il ne pouvait pas ne pas dire, il fait ce qu'il ne pouvait pas ne pas faire. La conséquence rigoureuse de sa doctrine, c'est que la catégorie morale n'existe pas. Si l'homme n'est qu'un « théorème qui marche », si « le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et le sucre », il est évident qu'on ne peut pas plus mépriser le méchant pour avoir mal fait, ni estimer l'homme juste pour avoir bien fait qu'on ne peut mépriser un poison ou une vipère, ou bien estimer un animal utile, un fruit savoureux. La responsabilité tombe de même. Tous les mots qui dans le vocabulaire commun des hommes expriment la moralité changent de sens. En vérité il n'y a plus ni vertu, ni vice. Il n'y a plus que des choses, des êtres utiles ou nuisibles, bienfaisants ou malfaisants. Rien n'est plus ni moral ni immoral, tout est amoral.

Mais si l'on veut conserver aux mots leur sens usuel commun et qui, puisqu'il est ainsi usuel, doit bien correspondre à quelque

chose dans l'esprit des hommes, on doit adopter une conviction contraire à celle du déterministe et on a le droit de la défendre, de combattre le déterminisme.

De ce nouveau point de vue tout change. La pensée, qui n'était tout à l'heure qu'un produit sans efficacité, maintenant devient un facteur et un facteur efficace. Elle est une fleur sans doute mais une fleur qui produit des fruits. Et si elle peut revendiquer le droit d'être examinée en elle-même et pour elle-même, on a aussi le droit de considérer, pour l'apprécier, tout ce qui vient d'elle, toutes ses puissances de production. C'est ici tout le débat entre la théorie et la pratique, entre la spéculation et l'action. Seul le déterministe a le droit d'être dilettante, de trouver dans la contemplation immobile et inactive la plus haute jouissance et la suprême valeur. Quiconque croit au pouvoir de l'homme doit mettre au contraire dans l'activité le but suprême, et la plus haute valeur. Et la pensée elle-même, la pensée spéculative abstraite n'est qu'un mode d'activité. Le savant agit pour chercher, agit pour trouver, agit pour donner une formule à ses découvertes. Sa pensée doit-elle être libre? A-t-il le droit de passer partout? De chercher partout? Oui, sans doute, et sur ce point on doit donner raison aux partisans de la liberté de l'esprit. La liberté de la quête, de la recherche doit être entière. Mais cette quête, cette recherche même ont des lois. Ce sont les lois de la raison et de la critique. Elles nous enseignent à douter là où il faut, à nier là où il faut comme aussi à affirmer là où il faut. Par conséquent elles nous défendent de donner pour certain ce qui ne l'est pas, pour douteux ce qui est probable, de transformer en négation ce qui n'est qu'une possibilité de doute. Elles nous interdisent aussi de transposer dans le réel concret les idées purement abstraites sans leur faire subir une adaptation. Les ingénieurs le savent bien qui ont toujours des formules de technique pratique assez différentes des formules qui ne sont que scientifiques. Nous aboutissons ainsi à cette conclusion que la pensée est libre et doit l'être, à la condition de ne pas transgresser ses propres lois. Son but est la vérité et ses règles sont d'ordre logique. Tant que le penseur, tant que l'écrivain visera ce but et observera rigoureusement ces règles on n'aura aucun reproche à lui adresser. Il ne donnera comme certain que ce qui est démontré. Tout le reste, il ne l'avancera que comme des conjectures sans autre valeur que celle de son esprit. S'il contrevient à ces règles et, plein de sa pensée propre, s'il ne fait que jouir de ses multiples aspects sans avoir le souci exclusif du vrai, il ne cherche alors que la joie de la quête intellectuelle, que l'ivresse spéculative, il fausse sa raison même en l'asservissant à soi au lieu de la soumettre à la vérité, ce n'est plus qu'un égoïste. Un épicurien différent de l'autre. Pas plus respectable. La joie d'un homme n'est que sa joie et ne vaut pas plus que sa sensibilité individuelle. Le dilettante ne mérite aucun respect. Il n'a aucun droit qui ne doive céder au droit des autres. La raison est au contraire un outil universel. Elle dépasse celui qui s'en sert. A tout écrivain convaincu que tout n'est pas nécessairement réglé dans le monde une réserve doit donc s'imposer en face de toute doctrine d'où dépend la pratique humaine et par conséquent vis-à-vis de la religion.

On sait en effet, et Descartes en avait déjà fait expressément la remarque, que les problèmes de pratique sont très différents des problèmes de pure spéculation. Le savant et l'homme d'action ne peuvent pas avoir la même attitude. A toute question le savant peut donner une de ces trois réponses : « Oui », « Non », ou : « Je ne sais pas. » Il peut donc prendre trois attitudes : l'affirmation, la négation ou le doute. Et par là, s'il est prudent, il peut arriver à ne jamais faire erreur. L'homme d'action est bien moins privilégié : la nécessité d'agir ne lui laisse que deux alternatives, le oui ou le non, faire ou ne pas faire, il n'a pas le droit de douter, de se réfugier dans l'abstention. Il faut qu'il agisse. S'abstenir, c'est encore agir. Car c'est ne pas faire, c'est donc se décider pour le non. Si j'ai chez moi un malade, j'ai beau douter de la valeur de la médecine, ne pas avoir de raisons scientifiques de me décider, la nécessité m'y contraint, je suis embarqué. J'irai chercher le médecin et j'agirai comme ceux qui croient à la médecine ou je n'irai pas le chercher et j'agirai comme ceux qui n'y croient pas. De même le juge ne peut s'abstenir sans tomber dans cette spéciale forfaiture qui s'appelle déni de justice. Et c'est ce que beaucoup oublièrent quand, dans une affaire fameuse, ils voulurent que le juge prît l'attitude du savant et ne s'en départît point. De même encore dans les choses religieuses, il faut que j'aille à la messe le dimanche ou que je n'y aille pas, que je fasse ou ne fasse pas maigre le vendredi, que je me con-

duise en catholique ou bien en non-catholique. En pratique le milieu n'existe pas. Et s'abstenir, c'est nier. Il faut donc en ces matières, même dans les cas de doute, d'équivalence purement intellectuelle, trouver des motifs de se décider, des émotions, des intérêts, un plus grand bien ou un moindre mal. Ce n'est pas la raison appliquée à l'objet même, à la médecine, aux faits du procès, à la religion, qui nous fournit uniquement ces motifs, elle ne nous aide pas moins à les découvrir, ce ne sont pas des raisons internes, essentielles, ce sont des raisons à côté, non pas raisons de la tête, mais raisons de l'être vivant tout entier, ce que Pascal appelait « les raisons du cœur. » Consolation du malade, intérêt de l'accusé ou bien intérêt social, énergies morales plus grandes, cependant toujours des raisons. Car alors même que l'action vient, comme nous disions plus haut, à déborder la raison, pour que l'action reste humaine il faut que la raison n'en soit jamais tout à fait absente et, si la raison ne peut pas tout éclairer, il faut du moins qu'elle éclaire tout ce qu'elle peut.

On voit par ces réflexions, l'usurpation que commettait le rationalisme quand il prétendait modeler l'action sur la science, imposer à l'homme d'action les attitudes de l'homme de science; ce qui revenait, dans le doute, à imposer partout l'inaction, c'est-à-dire l'abstention, et, nous venons de le montrer, en fin de compte, l'équivalent pratique de la négation. C'est ainsi que, sous prétexte de doute, sous le nom de neutralité, on a imposé le silence. J.-J. Rousseau et bien d'autres après lui ont soutenu qu'il ne fallait donner aux enfants aucune éducation religieuse pour ne les asservir à aucun préjugé et les laisser libres ensuite de choisir leur religion ou même de n'en suivre aucune. Ni Rousseau ni ses disciples n'ont vu ou bien n'ont voulu avouer qu'en laissant ainsi la vie des enfants en jachère religieuse ils devaient créer en eux, au lieu du préjugé de pratique et d'affirmation le préjugé d'abstention et de négation. Il n'y a évidemment là rien qui soit scientifique ni rationnel, car les conséquences dépassent, et de beaucoup, les prémisses.

Cette pratique des rationalistes est d'autant plus sujette à critique qu'elle s'applique à des matières qui ont de tout temps passé pour avoir une grande influence sur les mœurs. Toute la philosophie moderne depuis le dix-huitième siècle a sans doute protesté et nous avons exposé plus haut ses raisons. Depuis,

d'autres sont venus nous dire : « La morale sort des mœurs et les mœurs ne dépendent pas de la morale. » Nous pensons et nous jugeons de la moralité d'après nos mœurs et nous ne réglons pas nos mœurs d'après des idées morales. L'édifice de ses mœurs existe d'abord dans l'homme tout comme son architecture anatomique et physiologique et c'est d'après l'expérience que nous avons de cet édifice que nous en trouvons les lois; nous ne les construisons pas, comme nos maisons, d'après un plan d'avance tracé. Les idées religieuses, les idées philosophiques, les idées morales mêmes n'ont aucune influence sur les mœurs. Elles sont des produits et ne sauraient être des facteurs. — Sans discuter le fond même de ces théories, il est évident qu'elles exagèrent l'inefficacité des idées. Toute la psychologie depuis quarante ans a contribué à montrer que les idées avaient un pouvoir moteur, car toute idée crée une tendance à sa réalisation, tellement que Alfred Fouillée (1) avait cru que toute idée devait être considérée à la fois comme motrice aussi bien que comme représentative et qu'il avait cru pouvoir construire à l'aide de ces « idées-forces » toute une philosophie. Si dans ces derniers temps on a fait voir que l'idée pouvait chez des apathiques rester inactive parce qu'elle est vidée de toute émotion qui la rattache à la vie, il n'en reste pas moins que, dans les sujets normaux, l'idée n'existe jamais à l'état purement représentatif, elle vient de la vie, elle en garde la sève et elle y retourne; des sentiments, des émotions vibrent autour d'elle comme un orchestre, la gardent vivante et la traduisent finalement en action; Guyau et bien d'autres après lui ont montré que la réflexion dissout l'instinct, c'est-à-dire qu'il suffit d'introduire le doute dans une intelligence humaine pour lui enlever quelque chose de son énergie en face de cela même sur quoi son doute s'est éveillé. Et quel est l'homme, si porté qu'il soit à secourir son semblable, qui n'hésite et finalement ne s'abstienne s'il est persuadé qu'il va être dupe?

Il n'est peut-être pas vrai que ce sont les idées qui mènent le monde, comme on l'a trop répété. Car les « intellectuels » sont parfois trop orgueilleux, comme tout à l'heure nous les trouvions trop modestes. Mais l'efficacité des idées reste incontestable. Il est possible que le penseur, tout entier à la joie de ses

(1) Voir plus loin, chap. III, § v, p. 111.

abstractions, ne s'aperçoive pas de cette efficacité. Mais s'il mérite cette noble appellation, il doit étendre sa vue à tous ceux pour qui il écrit, à tous ceux même qui peuvent le lire, et s'apercevoir dès lors que tous ces lecteurs sont des êtres sensibles chez lesquels les abstractions se revêtiront de chair, deviendront des noyaux de sentiments, d'émotions et arriveront à se réaliser en actions. La stupéfaction du vénérable Adrien Sixte en lisant la confession de Robert Greslou est sans doute fort naturelle mais elle nous découvre aussi l'incroyable naïveté du savant et l'étroitesse des bornes où s'est limitée sa vue.

Il est vain de dire, comme le faisaient les critiques de M. Bourget, que l'idée est indifférente à l'action et qu'on peut tirer de la même idée des conséquences pratiques fort différentes ; que, par suite, le penseur n'est pas plus à blâmer pour les crimes que l'on voudrait justifier par sa théorie qu'il n'est à louer pour les actes héroïques que l'on pourrait en déduire. « La science, disaient-ils, est indifférente : le chimiste, l'inventeur du cyanure de potassium n'est pas plus responsable des empoisonnements par le cyanure que des modifications que l'emploi de ce même cyanure a apportées au traitement du minerai d'or. Le savant dit ce qui est, il ne dit pas ce qui doit se faire. Il indique des moyens, il ne propose pas des fins. Un criminel se sert de ces engins pour le crime, un honnête homme pour la vertu. Ce sont les agents et les agents seuls qui sont responsables. » Or, c'est cela même que M. Bourget venait contester. Il ne s'inquiétait pas des sciences de la nature. Ses adversaires déplaçaient la question quand ils lui reprochaient de rendre les chimistes responsables des empoisonnements que des criminels ont pu faire à l'aide de leurs découvertes ; *le Disciple* portait le problème ailleurs. L'auteur se demandait s'il n'y avait pas des cas où la proposition énoncée par le savant impliquait une direction morale et n'en impliquait qu'une seule, en sorte que le savant fait alors autre chose qu'indiquer et que constater ; il prescrit et il proscrit. Il prescrit ce qui dans la vie s'accorde avec la science, il proscrit tout ce qui la contredit. Qui pourrait dire que le thérapeute qui constate les effets bienfaisants de la quinine et les effets malfaisants de l'acide prussique ne prescrit pas la première, ne proscrit pas le second ? Et cela arrive toutes les fois que la science s'applique à l'homme. Si donc le savant nous enseigne que l'homme, nous et nos semblables, ne sommes que des machines, des montres ou des tournebroches, comment ne viendrait-il pas à la pensée de celui qui réfléchit qu'il n'y a rien du tout dans une machine qui mérite qu'on la respecte, qu'on lui reconnaisse un droit ? Qu'il est prudent de considérer son arrangement, ses puissances de réaction, mais que rien en elle ne défend à l'homme de s'en servir, s'il le peut, et comme il veut ?... C'est précisément ce que disait Adrien Sixte, et Robert Greslou, en usant de la machine qu'était à ses yeux Charlotte de Jussat, suivait en disciple fidèle les indications du maître.

V

C'est ce que Ferdinand Brunetière, qui prit avec éloquence la défense de M. Bourget, montra surabondamment. Il s'y reprit à deux fois dans la *Revue des Deux Mondes* pour répondre à ceux qui avaient critiqué la thèse de ce romancier. Taine avait écrit à l'auteur une longue lettre qui n'a été publiée que beaucoup plus tard dans la *Correspondance* (1). Il se défendait, mais on devine, à l'entendre, que *le Disciple* l'avait fortement touché. Il savait la pureté de ses intentions. Il était certainement moins rassuré sur leurs conséquences. Il avait l'âme trop haute et sensible pour ne pas se sentir atteint. D'autres défendirent en public l'indépendance absolue de l'écrivain. Parmi les libres penseurs, M. Anatole France fut un des plus vifs. Un anonyme, dans la *Revue scientifique*, soutint l'impassibilité de la science, son indifférence souveraine en face de la pratique. La science, selon lui, constate et énonce ses constatations. Le savant n'a pas à s'inquiéter des conséquences qu'on peut en tirer. M. Anatole France prétendit défendre le droit pour l'écrivain de toucher à tout, de tout penser, de tout dire, de tout écrire sans autre limite que la raison de l'auteur et le bon sens du lecteur. Aucune autorité ne doit pouvoir empêcher le premier de tout écrire ni le second de tout lire. A tous ces contradicteurs, Brunetière demandait avec

(1) T. IV, p. 292.

une insistante éloquence s'ils étaient vraiment aussi convaincus qu'ils le disaient, que les idées n'ont aucune influence sur les mœurs et s'ils estimaient que toute leur science et toutes leurs idées ne fussent qu'un jeu auquel ils se divertissaient sans autre prétention que d'amuser et de divertir les autres. Peut-on se prendre au sérieux sans avoir l'ambition d'agir? Et il montrait qu'il y a deux sortes de propositions et par suite deux sortes de vérités, celles qui ont la nature pour objet, celles qui se rapportent à l'homme. Il s'élevait contre l'idée spinoziste de l'absorption de l'homme dans la nature et disait :

Là peut-être, depuis cent ans est la grande erreur du siècle. En tout et partout, dans la morale comme dans la science et comme dans l'art, on a prétendu ramener l'homme à la nature, l'y mêler ou l'y confondre, sans faire attention qu'en art, comme en science, et comme en morale, il n'est homme qu'autant qu'il se distingue, qu'il se sépare, et qu'il s'excepte de la nature. En voulez-vous la preuve? Il est naturel que la loi du plus fort ou du plus habile règne souverainement dans le monde animal; — mais, précisément, cela n'est pas humain. Il est naturel que le chacal ou l'hyène, que l'aigle ou le vautour, pressés de la faim, obéissent à l'impulsion de leur ventre et de leur férocité; mais, précisément, cela n'est pas humain. Il est naturel que le « roi du désert » ou le « sultan de la jungle » promènent leurs fantaisies amoureuses de femelle en femelle et disputent leurs plaisirs aux enfants de leur race : — mais, précisément. cela n'est pas humain. Il est naturel qu'entre deux brutes acharnées sur la même proie, ce soit la brutalité qui décide, et non pas la justice, encore moins la pitié, — mais, précisément, cela n'est pas humain. Il est naturel que chaque génération, parmi les animaux, étrangère à celle qui l'a précédée dans la vie, le soit également à celle qui la suivra; — mais, précisément, cela n'est pas humain (1).

Brunetière s'attachait donc à montrer que la nature de l'homme consistait à être précisément « d'un autre ordre » que la nature inférieure; ce qui peut bien être indifférent quand il ne s'agit que de cette dernière, de l'antique *Physis*, ne l'est plus quand on vient à l'homme. Car l'homme est avant tout un être social et les solutions données aux problèmes sociaux ne sauraient être indifférentes à la société. « Non! en vérité, on n'a pas le droit de traiter le problème de la population, ou celui de l'offre et de la demande, encore bien moins celui du libre arbitre ou de la responsabilité morale, sans avoir égard aux

(1) *Revue des Deux Mondes*, 1er juillet 1889, p. 220.

conséquences que traîneront après elles, quelles qu'elles soient, les solutions que l'on en propose » (1). Il distinguait donc deux sortes de sciences, les sciences de la nature, plus ou moins pénétrées de nécessité, les sciences humaines et par conséquent sociales qui ont besoin pour respecter la vraie nature de l'homme de faire à la morale, à la responsabilité, au libre arbitre une part. Si la certitude absolue, rigoureuse et sans nuances existe, par exemple, en mathématiques, il n'en est pas de même dans toutes les sciences qui ont l'homme pour objet, Et on peut bien dire que la science, non plus que la religion, n'a pas résolu le problème de nos origines ni celui de nos destinées (2), mais ce qu'on ne peut contester, c'est que nous sommes des êtres sociaux. « L'homme est fait pour vivre en société. La conséquence n'est-elle pas bien claire? Toutes les fois qu'une doctrine aboutira par voie de conséquence logique à mettre en question les principes sur lesquels la société repose, elle sera fausse. n'en faites pas de doute; et l'erreur aura pour mesure de son énormité la gravité du mal même qu'elle sera capable de causer à la société » (3).

Ne nous y trompons pas cependant, Brunetière à ce moment de sa vie ne professe aucun dogmatisme. Imbu des idées d'Auguste Comte, il constate le fait social et ne s'attache qu'à le respecter, à en dégager, pour les faire respecter, les conditions. Mais que sont dans l'absolu la moralité et la liberté? Brunetière l'ignore, il affirme qu'il n'y a qu'une seule certitude absolue et c'est à savoir que nous ne pouvons connaître rien que de relatif. Nos certitudes sont toujours quelque peu problématiques. Mais qu'importe? L'intérêt social, fait certain, prime les états de notre esprit. Il faut sacrifier nos certitudes individuelles, toujours relatives et provisoires, au fait social qui s'impose à nous et vaut plus que nous.

Fussiez-vous donc assuré que la « concurrence vitale » est la loi du développement de l'homme, comme elle l'est des autres animaux; que la nature, indifférente à l'individu, ne se soucie que des espèces; et qu'il n'y a qu'une raison et qu'un droit au monde, qui est celui du plus fort, il ne faudrait pas le dire, puisque de suivre

(1) *Revue des Deux Mondes*, 1er septembre 1889, p. 214.
(2) *Ibid.*, 1er septembre 1889, p. 223.
(3) *Ibid.*, 1er septembre 1889, p. 220.

ces « vérités » dans leurs dernières conséquences, il n'est personne aujourd'hui qui ne voie que ce serait ramener l'humanité à sa barbarie première. Fussiez-vous assuré que l'homme n'est pas libre, et, selon la forte expression de Spinoza, que, lorsqu'il croit l'être « il rêve les yeux ouverts », il ne faudrait pas le dire, puisque l'institution sociale et la morale entière reposent, comme sur leur unique fondement, sur l'hypothèse, ou sur le postulat de la liberté. Mais le fait est, d'ailleurs, que de tout cela nous ne savons rien. Si la liberté n'est qu'une hypothèse, le déterminisme en est une autre, au nom de laquelle, par conséquent, on ne peut, sans manquer soi-même à la science, rien prescrire ni conseiller, ni insinuer seulement qui ne réserve expressément les droits de l'hypothèse adverse (1).

Ainsi Brunetière s'élevait à cette conception que la puissance d'affirmation de l'esprit n'était pas seulement une fonction représentative de l'intelligence abstraite, mais que toute baignée par la vie, féconde en conséquences pratiques, elle était plus qu'une fonction individuelle, une fonction sociale. Car affirmer c'est parler et parler c'est converser, donc s'adresser à un autre. S'entretenir est un acte social. S'entretenir, parler, c'est causer et causer c'est produire dans l'esprit de celui avec lequel on s'entretient des effets, effets qui auront à leur tour dans les actes de notre interlocuteur des conséquences. Et voilà pourquoi on n'a pas le droit de tout dire. Pour qu'une affirmation ait le droit de se poser, pour qu'elle mérite tout à fait le nom de vraie il faut tout au moins qu'elle soit inoffensive. La vérité en soi a sans doute ses lois propres; tant que nous nous bornons à la contempler en nous-mêmes, nous ne sommes tenus qu'à observer ses lois essentielles. Mais dès que nous parlons nous devons considérer les effets sociaux de notre parole, car dès ce moment la vérité devient relative et doublement : relative aux formules que nous employons et qui souvent ne sont pas l'expression adéquate de notre pensée, relative aux intelligences à qui nous nous adressons. C'est ce qui fait que toutes les vérités ne sont pas bonnes à dire et ce qui, socialement, a toujours limité et limitera toujours, quoi qu'en disent d'inattentifs libéraux, la liberté de la parole et de la plume. J'écris ceci le 17 août 1914, au moment où l'exemple de tout un peuple mis au secret me fournit la preuve la plus concluante. Les mères, les femmes

(1) *Revue des Deux Mondes*, 1er juillet 1889, p. 215.

ignorent où sont leurs maris, leurs fils, elles ne reçoivent point les lettres, on dirait que toute cette jeunesse et cette virilité, tout de suite après le départ, sont entrées dans le silence éternel. Les chefs du peuple le croient nécessaire. On pleure, mais on comprend et l'on accepte. Et la démangeaison d'un « penseur » à nous faire part de ses élucubrations aurait-elle quelque chose de plus respectable que les angoisses de tant de cœurs?

Désormais le public est saisi. Les droits absolus de l'intelligence abstraite sont mis en question. Et tous les esprits sérieux, en particulier les jeunes esprits qui n'ont pu encore s'imprégner des préjugés, reconnaissent qu'il y a là un problème que leurs devanciers n'ont pas résolu. Car les indignations ou les moqueries qui se sont élevées à l'encontre du *Syllabus* ne sauraient suffire. Paul Bourget et Brunetière montrent que le problème de la liberté de penser et d'écrire n'est pas seulement d'ordre religieux, qu'il est aussi bien d'ordre social. La responsabilité de l'écrivain limite ses droits. D'ecclésiastique et, si l'on peut dire, de clérical l'intérêt du problème devient social, c'est-à-dire universel. Il paraissait n'intéresser que les théologiens, d'un côté, les libres penseurs, de l'autre; on voit maintenant qu'il intéresse tout le monde.

VI

Cependant les catholiques ne purent que relever avec joie la concordance des idées du romancier, des doctrines du critique avec leurs propres doctrines. Si même le roman de Bourget et les articles de Brunetière eurent tout le retentissement qu'ils obtinrent, s'ils le durent en grande partie aux protestations véhémentes des libres penseurs, ils ne le durent pas moins aux échos qu'ils trouvèrent dans les consciences catholiques. Un public catholique existait en effet en France, en 1889, et tel qu'il n'avait pas encore existé depuis le commencement du siècle. Sous la Restauration, une partie notable de la haute société, presque toute la bourgeoisie étaient encore voltairiennes. C'était par politique plus que par conviction que beaucoup des représentants d'anciennes familles édifiaient des calvaires et faisaient donner des missions. Il fallait surtout une religion pour le

peuple. Sous Louis-Philippe, le catholicisme, la religion officielle et concordataire, reste encore comme un décor de façade. Gratry nous rapporte dans ses *Souvenirs* l'espèce d'horreur méprisante que lui inspirait dans sa jeunesse la seule vue du costume ecclésiastique. Cependant l'école de l'*Avenir*, et après l'apostasie de leur maître, les compagnons et disciples de Lamennais, Montalembert, Lacordaire, par leur zèle, par l'éclat de leur éloquence interrompirent la prescription qui semblait devoir éliminer le catholicisme de toutes les têtes pensantes. Autour d'eux se groupèrent les Cochin, les Broglie, les Ozanam, tous ceux qui fondèrent et firent vivre *le Correspondant*. Plus tard Dupanloup, Gratry et le doux Perreyve se font une clientèle de jeunes et nobles esprits. En même temps Louis Veuillot, par la verve impitoyable de sa plume, imposait à l'attention les revendications catholiques. Quelques salons, surtout celui de Mme Swetchine, gardaient dans la haute société une atmosphère religieuse. Mais malgré le rayonnement, l'éclat, le prestige de tous ces protagonistes, on peut dire que c'étaient des chefs sans soldats, ou, ce qui serait plus exact, que le nombre de ces soldats était infime. La pensée religieuse, confinée dans les congrégations, dans l'ombre des sacristies, des séminaires, sous les voûtes obscures des églises, ne jetait plus que des éclats isolés et qui pouvaient être ceux d'une lampe près de s'éteindre aussi bien que les lueurs d'une aurore. Quelques rares éclairs à travers la nuit d'indifférence ou d'irréligion. Et l'irréligion d'en haut peu à peu gagnait les couches sociales inférieures. Comme, au dix-huitième siècle, elle avait glissé de la noblesse à la grande bourgeoisie, elle envahissait maintenant les classes moyennes et le peuple allait être atteint.

Ce fut la loi de 1850 sur la liberté d'enseignement, la loi Falloux, qui arrêta ces progrès et créa dans le monde intellectuel une atmosphère nouvelle. On pourra trouver étrange que, dans un travail qui n'a trait qu'à l'histoire des idées, on accorde de l'importance à une loi politique sur l'enseignement. Mais il faut bien reconnaître que la marche des idées comme celle de toutes les forces est fonction de deux facteurs : les idées elles-mêmes d'abord et leurs énergies internes, voilà le premier, mais le second ne lui cède en rien et c'est le point d'application des idées, le milieu où elles se propagent et peuvent agir. Le milieu

social est aux idées ce que la terre est aux plantes et l'atmosphère aux animaux : l'idée la plus féconde ne produira rien si elle tombe dans un milieu qui ne peut pas la comprendre ou qui n'est pas assez sensible pour s'en émouvoir. C'est le sens même de la parabole du Semeur (1). Pour que les idées religieuses puissent germer, se développer, se répandre, il leur faut donc un milieu propice. La loi de 1850 eut précisément pour effet de créer et d'étendre ce milieu. De 1850 à 1889, au moment où paraît *le Disciple*, à travers diverses vicissitudes, les prêtres et les religieux, parmi lesquels surtout les jésuites, dans leurs collèges, dans leurs séminaires ont élevé la moitié au moins de la bourgeoisie française. En 1889, leurs premiers élèves arrivent à la cinquantaine. Tous sans doute ne sont pas demeurés pieux, un bon nombre ne pratiquent plus, quelques-uns sont devenus tout à fait hostiles. Les faveurs du pouvoir, depuis 1877, vont à ceux-ci. En revanche la société mondaine a des sourires pour les hommes religieux. Il est bien vu d'être pratiquant. Aller à la messe, faire ses Pâques n'est plus pour un homme, comme sous Louis-Philippe, une sorte de tare sociale. Tout au contraire. Les journaux les plus mondains, *le Figaro, le Gaulois* prennent parti pour la religion. Dans les grandes écoles, à Saint-Cyr surtout et même à Polytechnique, beaucoup d'élèves pratiquent ostensiblement. A l'École normale, il y a un noyau d'élèves catholiques dont le nombre et la valeur augmentent à chaque promotion. C'est de là que sont sortis les Imbart de la Tour, les Duhem, les Baudrillart, les Pératé et bien d'autres encore qui, aux environs de 1880, étaient pensionnaires de la rue d'Ulm. Les Universités catholiques créées à la suite de la loi de 1875 ont à ce moment d'anciens élèves parmi les médecins, les avocats, les propriétaires, les ingénieurs. Les couvents de femmes ont élevé aussi de nombreuses générations. Le respect humain mondain n'existe plus. On pratique ouvertement. Ouvertement on s'affilie aux œuvres religieuses d'assistance ou de piété. Les conférences de Saint-Vincent-de-Paul fondées par Ozanam se développent et réunissent dans chaque ville des hommes pieux, polis et souvent instruits. Un public lettré vient aux écrivains catholiques. C'est vers ce moment que *le Correspondant* conquiert définitive-

(1) Matth., XVIII, 3-9.

ment sa place au premier rang des revues françaises aussi bien par le nombre de ses lecteurs que par le talent de ses collaborateurs.

Par cela même que parmi les catholiques se trouvent un bon nombre d'hommes qui aiment les lettres, les sciences et qui les cultivent avec succès, il est évident que ces hommes doivent souffrir de voir regarder comme périmées les idées qui dominent toute leur vie, de se sentir eux-mêmes, à cause de leurs croyances, mis par toute la pensée officielle à l'écart du développement scientifique et en quelque sorte d'être hors la loi. Quelques hommes de premier ordre, comme M. Jules Lachelier, catholiques en leur privé, pouvaient bien s'accommoder d'un semblable état des choses, car ils professaient que leur religion était à l'étage supérieur, leur philosophie à un étage inférieur et qu'entre les deux « il n'y avait point d'escalier » ; mais cette séparation radicale de la pensée philosophique et de la pensée religieuse dans un seul et même esprit eut toujours quelque chose de paradoxal. Fermer la porte de son oratoire quand on entre dans son laboratoire et, quand on entre dans son oratoire fermer celle du laboratoire, selon une parole célèbre, est une attitude qui se justifie si l'on veut dire par là que lorsque le savant fait de la physique, par exemple, ou de la chimie il ne doit faire ni mystique ni théologie. La spécialisation, la division du travail s'imposent dans les productions de l'esprit aussi bien que dans les productions économiques. Mais une heure peut et doit venir de l'assemblage et de la synthèse. L'esprit doit vouloir s'unifier lui-même en unifiant sa pensée. La division du travail mental, la spécialisation sont un moyen et non pas un but. La pensée n'atteint à toute sa perfection que si elle arrive à coordonner, à hiérarchiser toutes ses acquisitions. De façon ou d'autre, sous peine d'être inhabitable, une maison doit avoir des escaliers qui fassent communiquer les étages.

De là les efforts qu'a toujours faits l'apologétique catholique pour faire concorder les données de la foi et les acquisitions de la science, pour montrer même que la science, loin de contredire les dogmes, les corrobore au contraire. Cette apologétique de concordance a eu dans le Chanoine Duilhé de Saint-Projet un de ses derniers représentants. Mgr d'Hulst chercha à relier d'une autre façon le catholicisme et la science. De concert avec quelques hommes éminents qui occupaient durant son rectorat les chaires de l'Institut catholique de Paris et au premier rang desquels il faut mettre le grand géologue Lapparent, Mgr d'Hulst pensa qu'en réunissant dans des assemblées périodiques des savants dont la valeur scientifique était universellement reconnue par leurs pairs et qui, en même temps, faisaient profession avouée de catholicisme, il réfuterait non plus par des raisonnements, mais par une expérience vivante, le préjugé de l'incompatibilité de la science et de la foi. Puisque des esprits dont la puissance intellectuelle est incontestée sont en même temps de fidèles catholiques, il est bien évident que la foi ne diminue en rien l'envergure et la pénétration de l'esprit. C'est ainsi que prirent naissance les Congrès de savants catholiques. Après avoir siégé cinq fois, en 1888, 1891, 1894, 1897 et 1900, ces Congrès ne furent plus réunis. Mgr d'Hulst n'était plus là pour les soutenir. Il faut reconnaître d'ailleurs que ces réunions prêtaient à une équivoque. Par la force des choses les congressistes furent amenés à s'occuper de sujets où la religion se trouvait intéressée. Mais ces sortes de sujets sont mixtes, ils sont à la fois scientifiques et théologiques. Si on les traite uniquement par les méthodes et les procédés scientifiques, on devient suspect aux théologiens ; si on y fait entrer des considérations d'ordre théologique, on encourt la suspicion des savants. On le voit bien dans les questions de philologie, d'exégèse, d'histoire qui intéressent la foi. Le savant conclut trop souvent, parce qu'il ne découvre aucune preuve vraiment scientifique de l'existence d'un fait, que ce fait n'existe pas ; il devrait se contenter de dire qu'il n'est pas scientifiquement prouvé. Et le théologien à son tour s'estime parfois lésé si la critique historique a montré le peu de valeur logique, purement scientifique de quelques-uns de ses arguments. Un fait peut être vrai bien que la preuve scientifique fasse défaut, une tradition qui ne peut suffire au savant peut être un motif suffisant et raisonnable pour les affirmations du fidèle. A cause de l'universelle propension humaine à tout juger du point de vue où chaque esprit est d'ordinaire placé, les savants n'ont pas assez respecté le domaine des théologiens et plus d'une fois les théologiens se sont refusés à comprendre l'attitude des savants, ils ont pris pour des négations les conclusions hésitantes de la critique. Aussi, du moment où

les congrès des savants catholiques abordèrent les questions mixtes on put être assuré que l'institution ne pouvait durer. Il fallait qu'elle fût ou purement scientifique — et alors elle paraissait inutile aux catholiques, et aux autres pour le moins étrange : pourquoi se réunir entre catholiques pour traiter des fonctions abéliennes ou de la série des éthers ? — ou avant tout catholique, par suite absorbée par les préoccupations apologétiques, et elle devenait dès lors suspecte aux savants, n'ayant plus pour but la recherche abstraite, purement scientifique de la vérité, mais fonctionnant comme une machine de guerre, mettant la science au service de la religion.

Les catholiques paraissaient donc ne faire que de vains efforts pour obtenir à leur foi, dans la pensée contemporaine, la place honorable qui leur paraissait lui revenir. Toutes leurs tentatives échouaient. Quelques-uns d'entre eux arrivaient bien par leur mérite à forcer les portes de l'Académie des Sciences, de l'Académie des Inscriptions, mais c'était à titre individuel, quoique catholiques. Être noté de catholicisme dans les milieux scientifiques c'était être frappé par avance, sinon d'une absolue mise en interdit, tout au moins de suspicion. La foi religieuse apparaissait comme une sorte de tare, s'opposant à la liberté de l'esprit. Tout de même en politique, un catholique était toujours suspect aux républicains, comme ne pouvant jouir d'une complète indépendance civique. On conçoit donc que les catholiques devaient faire bon accueil à tout écrivain qui, ne professant pas leur foi, arrivait cependant à proclamer la vérité sociale de quelqu'un des dogmes, surtout si ce dogme était précisément le plus contesté, celui qui condamne la liberté absolue de la pensée. Ils étaient aussi ravis quand, dans des recueils tels que la *Revue des Deux Mondes*, à côté des articles de Renan et de Berthelot ils pouvaient lire les pages éloquentes où Vogüé traçait devant leur Église les larges routes de l'avenir.

VII

Presque tout de suite après *le Disciple*, Georges Goyau, Jean Brunhes (son frère Bernard l'avait précédé de quelques années), Victor Giraud qui, depuis, devaient chacun fournir dans les

lettres une brillante carrière, entraient à l'Ecole normale. Ces jeunes gens étaient profondément, parfaitement catholiques, ils l'ont surabondamment montré, et en même temps ils étaient imbus des méthodes scientifiques. Bien plus, ils étaient démocrates, républicains, ils avaient de ferventes sympathies pour ce qu'on appelait alors le *Socialisme chrétien*. Ils ont laissé des signes durables de leur pensée dans deux livres : le premier, *Du Toast à l'Encyclique*, paru en 1892 (1) montrait quel écho en ces âmes enthousiastes la grande pensée de Léon XIII avait éveillé, c'était une profession de foi républicaine, démocratique au nom de la jeunesse catholique ; le second, *le Vatican* (2), paru en 1895, composé sous les yeux mêmes, on peut dire sous l'inspiration du Pape, déroulait à travers l'histoire le rôle civilisateur de la Papauté. Archevêque de Pérouse, le cardinal Joachim Pecci avait écrit des *Lettres Pastorales* célèbres sur la *Civilisation*. Sous la plume des trois élèves de notre école de Rome, l'histoire montrait que les Encycliques de Léon XIII avaient réalisé les pensées qu'il formulait durant son épiscopat. Et Vogüé concluait leur livre en disant : « Ainsi, dans toutes les directions où s'emploient les énergies de l'Église, on constate une évolution formelle de cette institution permanente, en rapport avec l'évolution des idées et des faits dans le monde contemporain. »

Ces années de 1890 à 1895 furent des années de fermentation. Léon XIII recevait à Rome M. Paul Desjardins qui écrivait au retour *le Devoir présent*. Edouard Rod, après avoir écrit *la Course à la Mort*, publiait *le Sens de la vie* et ces *Etudes morales sur le temps présent* où il opposait aux « négatifs » qui doutent, qui nient et entraînent vers la mort, les « positifs » qui affirment, qui édifient, qui construisent et préparent la vie nouvelle. Au premier rang de ces derniers, il plaçait Vogüé. Depuis la publication du *Roman russe*, cet écrivain avait acquis, en effet, une très grande influence sur toute la jeunesse. Il présidait en 1890 le banquet annuel de l'Association générale des Étudiants et, en présence de Jules Ferry, il découvrait à son auditoire, par delà les horizons scientifiques, d'autres horizons plus larges, plus libres. Il venait de publier en volume ses *Remarques sur l'Expo-*

(1) Anonyme, écrit par Georges Goyau et Jean Brunhes.
(2) Par Fabre, Georges Goyau, Pératé.

sition de 1889 où se trouve le dialogue célèbre entre la tour Eiffel et les tours de Notre-Dame. De même qu'à la fin de son étude sur Tolstoï il avait écrit : « Il est permis d'espérer qu'une idée religieuse, terme nécessaire de la progression, viendra consoler ces jeunes talents qui nient et souffrent avec tant d'amertume, ou en susciter d'autres si ceux-là ont sombré, » de même il écrivait maintenant, après avoir vu les faisceaux lumineux de la tour Eiffel tracer « sur le ciel noir une croix éblouissante, gigantesque labarum » : « Le signe de pitié et de prière était dressé sur la tour par cette lumière neuve, cette force immatérielle qui devient là-haut de la clarté. Durant cette minute, la tour fut achevée ; le piédestal avait reçu un couronnement. » Aussi Vogüé saluait-il avec joie comme des cigognes annonciatrices de printemps prochains tous ces jeunes gens, les Rod, les Desjardins, les Henry Bérenger. Leurs aspirations vers l'idéal, leurs ardents désirs de vivre par l'esprit et dans l'action, leur besoin de faire effort pour atteindre quelque chose qui donnât du prix à la vie, tout cela lui paraissait devoir nécessairement les conduire au christianisme, à l'adoration de la Croix. Ce fut l'époque des néo-chrétiens et des grandes espérances. M. de Wyzeva publiait ses *Contes chrétiens*, le poète Bouchor faisait représenter passage Vivienne, par des marionnettes savantes, des poèmes évangéliques.

Les écrivains catholiques regardaient avec sympathie toutes ces barques errantes qui, lasses des ancres terrestres, se lançaient vers la pleine mer. Ils espéraient que bientôt elles chercheraient dans les immobiles étoiles une direction. Mgr Baunard donnait à un de ses livres ce titre même : *Espérance*. M. l'abbé Klein publiait : *Autour du dilettantisme*. Il traduisait *l'Église et le Siècle* du grand évêque des États-Unis, Mgr Ireland. C'est durant ce temps que le ministre Spuller crut pouvoir proclamer du haut de la tribune française l'avènement d'un « esprit nouveau ». Il semblait que l'Église et le Siècle, pour parler comme Mgr Ireland, allaient au-devant d'une réconciliation. Même parmi les jeunes catholiques, beaucoup furent favorables à la pensée qui avait présidé en 1890 à cette réunion de Chicago qu'on avait appelée le Parlement des religions. On y avait vu, avec l'autorisation de Rome, un cardinal catholique réciter le *Pater*. Non seulement des anglicans et des grecs, des représentants de toutes les sectes chrétiennes, mais des musulmans, des bouddhistes, des brahmanes, des sectateurs de Confucius, s'étaient associés à cette récitation. Seuls quelques esprits jalousement orthodoxes ou libres penseurs sectaires, ou simplement clairvoyants, indignés, railleurs ou sceptiques, restaient à l'écart et n'espéraient rien de toute cette agitation. Ce furent ces derniers qui eurent raison.

Des deux côtés, les espérances étaient trop grandes et les attitudes n'étaient pas dégagées de toute équivoque. Les catholiques pouvaient bien consentir à taire pour un temps une partie de leurs dogmes, rechercher d'abord les idées communes, ils ne pouvaient sans apostasie limiter leurs croyances à ces idées communes, renier ceux des dogmes qui débordaient ces idées ; les libres penseurs à leur tour entendaient bien ne pas renoncer à leur liberté, ne pas s'enfermer dans un *Credo*. En bref, les catholiques espéraient convertir les libres penseurs et ceux-ci espéraient convertir les catholiques. Et ni les uns ni les autres ne voulaient se laisser gagner. Le tort de quelques-uns fut de croire qu'en matière de pensée on peut procéder par tractations, comme s'il s'agissait de diplomatie ou de commerce. Dans les affaires on peut, on doit faire des concessions, renoncer à certains avantages pour en acquérir d'autres en échange. Mais la pensée n'est pas une affaire, elle est vraie ou elle est fausse ; céder de la vérité, c'est la perdre toute. Si le catholicisme est vrai, il l'est dans tout son ensemble et renoncer à l'infaillibilité du Pape ou bien à la messe, c'est renier le catholicisme en entier. Vogüé avait dit qu'on pouvait renoncer aux « formes » anciennes, mais il ajoutait que c'était pour garder « l'impérissable ». Par l'impérissable les catholiques entendaient la substance de la foi ; les libres penseurs entendaient au contraire ce qu'il pouvait y avoir de commun dans les pensées, dans les aspirations des hommes. C'était bien là le malentendu qu'avait créé le Congrès des religions. En l'appelant un Parlement on avait encore aggravé ce malentendu. Les idées communes peuvent servir de point de départ pour aller plus loin, mais elles sont si peu nombreuses, si vagues que l'action et la pensée même, dès qu'elle veut se saisir très nettement elle-même et se préciser, sont contraintes de les dépasser. La religiosité, les aspirations romantiques à quelque vague au delà sont tout l'opposé de la religion, une contrefaçon

et non pas un succédané. C'est pour cela que, dès l'apparition du *Devoir présent* où on faisait appel aux catholiques pour réaliser une morale sans Dieu, une moralité sinon irréligieuse, tout au moins areligieuse, celui qui écrit ces lignes répondit à M. Paul Desjardins par une fin de non-recevoir. Et de même, lorsque le cardinal Richard, archevêque de Paris, condamna les tentatives que faisait l'abbé Charbonnel pour renouveler en France le congrès de Chicago, et dès que ce prêtre, qui devait tout de suite après sortir de l'Église pour la combattre, se fut élevé dans l'*Eclair* contre les ordres de son supérieur, ceux qui auparavant étaient sympathiques à des efforts qui leur paraissaient autorisés retirèrent aussitôt leur approbation. Par sa révolte, M. Charbonnel leur mettait sous les yeux au vif tout le danger que la lettre du cardinal ne faisait que leur signaler.

Il en fut de même partout. Les espérances avortèrent, et, pour avoir été trop vives, laissèrent place aux désenchantements et aux suspicions. Après avoir paru un moment s'unir, on se sépara et chacun suivit sa route. Les barques errantes revinrent aux abris terrestres et, n'ayant pas su voir les étoiles, elles les proclamèrent éteintes. C'est que sans doute elles n'avaient éprouvé vis-à-vis des îles lointaines qu'une vague nostalgie. Encore attachées aux jouissances morbides qu'elles tiraient de leurs jeux, jeux de pensée, ou jeux d'action, elles n'avaient guère levé l'ancre que pour goûter les agréments du voyage. Ces appels à l'effort, à l'action, à l'au-delà vague, c'était encore du dilettantisme. Le sérieux n'était pas venu aux âmes. Corrompues par les Renan, les Lemaître et les Anatole France, elles se complaisaient en elles-mêmes. Elles ne méritaient pas d'aborder aux rivages de la véritable paix. Elles n'avaient pas assez souffert.

VIII

Cependant, parmi les aînés de cette génération, quelques-uns avaient sondé l'amertume de la vie. Dans *Terre promise*, dans *Cosmopolis*, en 1892 et 1893, M. Paul Bourget découvre peu à peu « le christianisme immanent » qui est au fond de toute son œuvre; dès 1894, avec *Outre-Mer* il se montre « chrétien de désir », et, en dépit de tous les obstacles, ce « désir » finira par aboutir à la conversion complète et définitive. Comme il convient aux âmes les plus profondes, ce travail intérieur fut lent et sans coups d'éclat. L'expérience de la vie, l'observation des passions, le souci quasi scientifique du romancier de ne décrire que la vérité humaine, la préoccupation du penseur de s'expliquer à soi-même, de coordonner autour d'une idée les faits qu'il constate amènent cette conclusion : « Tout se passe dans la vie comme si le christianisme était vrai. » Ce qui revient à dire : Avec le dogme chrétien, nous pouvons nous expliquer l'homme ; en dehors de ce dogme, la vie humaine est une monstruosité incompréhensible. L'hypothèse chrétienne, l'idée chrétienne, pour parler comme Claude Bernard, est la seule qui nous explique le cœur humain. Scientifiquement, on a donc le droit d'adopter cette idée comme principe d'explication. On le doit même puisqu'il n'y en a point d'autre. Est-ce suffisant pour affirmer et pour croire, c'est-à-dire pour engager sa vie sur cette affirmation, pour la modeler désormais tout entière sur les types du christianisme ? Évidemment non. L'hypothèse peut être commode, comme devait dire plus tard Henri Poincaré, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'elle soit vraie. Pour l'adopter comme vraie avec toutes les conséquences pratiques qu'elle commande, il faut autre chose et le christianisme lui-même l'indique, il faut une bonne volonté de la part de l'homme, une grâce de la part de Dieu. Et grâce et bonne volonté se répondent mutuellement. La sincérité de M. Bourget était trop grande, il avait trop bien sondé le néant de la vie sans Dieu pour que l'évolution intégrale ne s'accomplît pas, à son heure, pour que Dieu ne vînt pas au-devant de cette âme qui le cherchait. Il n'a pas plu à l'écrivain de révéler au public ces approches mystérieuses. Cette intime pudeur n'est en face du Don suprême qu'un respect et un hommage de plus.

Dans les mêmes temps, un autre écrivain, plus artiste que penseur, Joris Karl Huysmans, venait, lui aussi, au catholicisme. Il venait des plus bas-fonds du naturalisme. Dans toute vie, il avait découvert la bassesse, l'ordure, le dégoût, l'ennui. Ses livres ne sont guère que des autobiographies transposées. Il éprouve d'abord une joie d'artiste à reproduire à l'aide des mots et des phrases ce qu'il voit, ce qu'il observe, ce qu'il

imagine. Mais ce jeu de la phrase ne lui suffit pas. Il sent, à travers le dessin des mots, la valeur des choses. Il sympathise avec elles. Ce n'est pas un dilettante impassible. Et c'est par là qu'il est pris. Naturaliste, il ne trouve de saveur qu'au réel et cette saveur est dégoûtante. Il veut s'évader. D'abord dans l'inventé, dans l'inouï, dans un changement si complet des conditions ordinaires de la vie qu'elle pourra se trouver ainsi tout entière renouvelée et par suite pleine d'intérêt nouveau. Des Esseintes s'efforce de vivre *A rebours*. Mais il a beau transformer sa salle à manger en navire artificiel, il n'en doit pas moins manger; il a beau saturer l'atmosphère qu'il respire de tous les parfums, ces parfums s'affadissent à la longue ou lui donnent des migraines. On peut varier les sensations et encore cette variété est-elle bornée, on ne peut pas leur enlever leurs limites, changer leur nature, en créer incessamment de nouvelles. Et l'ennui retombe. C'est alors que le second héros de Huysmans, Durtal, a recours au satanisme et à la magie. *Là-bas* ne le satisfait pas mieux qu'*A rebours* ne pouvait satisfaire des Esseintes. Alors même que le magicien jouirait de quelque pouvoir mystérieux, ce pouvoir est toujours borné, il ressemble aux autres pouvoirs humains, il a des limites; il peut procurer quelques voluptés, luxure, ivresse, cruauté, vengeance, mais ces voluptés pour être plus fortes ne changent pas de nature. Elles sont limitées, énervantes, abrutissantes et ne laissent encore après elles tout comme les autres que le dégoût et l'ennui. C'est alors que Durtal se met *En route* et qu'à la Trappe, enfin, il trouve la joie réalisée en un moine qui garde les porcs. Lui-même éprouve dans la confession, dans la communion, dans la foi intégrale et humble du catholicisme le moyen de s'évader des prisons d'ennui. La liturgie, les chants à la fois simples et infiniment variés qui l'accompagnent, les beautés délicates et vigoureuses des cathédrales lui permettent de renouveler indéfiniment ses sensations, en même temps que la mystique les rattachant à un centre, leur donnant un sens, les empêche de s'éparpiller, de lasser l'âme par leur évaporation, de se faner par l'habitude et de perdre de leur goût. Relevée par l'idée qu'elle symbolise, la sensation n'a plus rien de bas; sans cesse rafraîchie et revivifiée, elle n'a plus rien de fastidieux. La Beauté seule peut satisfaire cet appétit insatiable de sentir

qu'éprouvait Huysmans, que plus ou moins éprouve tout homme, et qui n'est pas autre chose, sous la forme du désir brut, que le matériel de l'amour. Or, la Beauté, c'est le thème du chant de Diotime dans *le Banquet*, ne se trouve parfaite que dans le divin. L'esthétique doit donc s'achever dans une théologie. Les dogmes du christianisme sont éminemment favorables aux représentations symboliques qui traduisent aux sens de l'homme les réalités divines. Car « Dieu s'est fait homme afin que l'homme fût fait Dieu, » c'est-à-dire que la religion qui professe que Dieu en voulant revêtir la forme humaine, s'est abaissé et, pour ainsi dire, s'est anéanti, est aussi celle qui permet à l'homme de s'élever le plus haut. Toutes les modalités du sentir, pourvu qu'elles restent attachées à leur modèle divin et qu'elles se règlent sur lui, revêtent un sens divin, une forme de beauté, inépuisable source de joie. C'était l'idée de Chateaubriand. Huysmans la renouvelle et, on peut dire, l'approfondit. Car ce n'est pas seulement en esthète et en artiste qu'il parle, c'est en homme. Il cherche moins tout d'abord la beauté que la sensation, comme toute l'école naturaliste; il croit que toutes les sensations se valent, qu'elles sont toutes également intéressantes, la seule différence de valeur qu'on puisse établir entre elles vient de leur intensité; les plus fortes, celles qui secouent le plus sont les plus intéressantes, celles qu'il faut rechercher. De là la quête des sensations rares, des sensations étranges, des sensations neuves, du puant, du laid, de l'extravagant, du satanique, de là la sensibilité exaspérée d'un des Esseintes ou d'un Durtal. Cette sensibilité ne s'apaise et ne trouve satisfaction que dans les sensations qui traduisent les symbolismes catholiques. Durtal s'installe donc au centre de ces symbolismes, il fréquente la *Cathédrale de Chartres*, il se mêle aux *Foules de Lourdes*, il se fait *Oblat*. Dans la religion, il expérimente comment la sensation s'épanouit en beauté. Et la foi de Huysmans devient si sincère, si puissante qu'il assiste sans une plainte à la ruine puante de sa propre chair, et que, doux devant la mort, il succombe à la plus affreuse, refusant les adoucissements de la morphine, après avoir récité sur sa propre agonie les prières de l'Église. C'est ainsi qu'il alla de la traduction brute du réel à l'art véritable. Le christianisme, en lui révélant la beauté, lui donna la vraie conception de l'art.

C'est un homme, un pauvre homme comme nous tous, qui a trouvé dans la religion la satisfaction de son appétit de sentir. Chateaubriand a montré que le christianisme avait de quoi satisfaire les artistes, les amis de la beauté. Il est allé de la beauté à la religion. L'espèce d'apologétique que représente le *Génie du Christianisme* n'est capable de toucher que les artistes. Les livres de Huysmans doivent trouver un écho dans toute âme humaine.

Ce sont de beaucoup plus simples considérations qui vers le même temps jetèrent le bon poète François Coppée aux pieds de la Croix. Il souffrit et sentit le besoin d'être consolé, le besoin d'appuyer sa faiblesse de malade à une force suprême, de s'encourager à la patience, au mutisme dans la torture par la vue de la patience silencieuse du Crucifié. Ce fut la *Bonne souffrance* qui lui rappela les sentiments oubliés de la vieille foi.

Cependant cette conversion d'un poète aimé du public ne laissa pas d'être remarquée. Celle de M. Bourget, plus lente, manifestée avec moins d'éclat, ne fut connue que plus tard, quand elle fut achevée et même assez longtemps après. Celle de Huysmans fut très discutée. Beaucoup de catholiques refusaient d'y croire. Choqués par les formes réalistes du langage, par le franc et rude parler de l'écrivain, les habitués du style de Saint-Sulpice ne s'y reconnaissaient plus. Mais ces controverses mêmes excitaient l'intérêt, entretenaient l'attention. Des esprits qui étaient en somme au-dessus de la moyenne, des écrivains déjà célèbres retournaient au christianisme. Le christianisme n'était donc pas périmé, sa vertu n'était donc pas morte puisque ces écrivains disaient y avoir retrouvé la vie. Quelque chose d'insaisissable, une sorte de frisson passait à travers le grand public. Les « intellectuels », ceux qui font profession de penser pour tous les autres restaient dédaigneux.

IX

Un coup d'état les força de sortir de leur réserve et de leur dédain.

Le 1er janvier 1895, la *Revue des Deux Mondes* publia un article de Ferdinand Brunetière qui, depuis que nous l'avons vu

prendre la défense du *Disciple*, était devenu directeur de la célèbre revue et membre de l'Académie française, en même temps qu'il était maître de conférences de littérature française à l'École normale supérieure. L'article portait pour titre : *Après une visite au Vatican* et s'il ne reproduisait pas la conversation que, le 27 novembre précédent, Brunetière avait eue avec Léon XIII, il exposait du moins les réflexions que cette conversation avait inspirées. Il revêtait d'ailleurs toutes les allures d'un manifeste. Quelques propositions le résument : La science par la bouche des encyclopédistes, de Hæckel, de Renan, d'autres encore, avait prétendu « *organiser* scientifiquement l'humanité » (le mot est de Renan et c'est lui qui a souligné) ; or, ni les sciences naturelles ne nous ont rien dévoilé de nos origines, moins encore de nos destinées, ni les sciences philologiques et exégétiques n'ont rien établi qui explique naturellement la religion, donc le mystère subsiste, mystère de nos origines, mystère de nos fins, mystère des origines de la religion, la science a donc manqué à quelques-unes de ses promesses et précisément aux plus ambitieuses, à celles qui prétendaient supprimer la religion. Brunetière constate donc ce qu'il appelle non pas « la banqueroute » de la science, mais seulement « ses faillites partielles ». La religion a donc le champ libre. Le catholicisme se présente pour combler les lacunes de la science. Léon XIII a montré que l'Église, tout en restant fidèle au dogme immuable, a dans sa vie propre le pouvoir de se développer, de comprendre tous les mouvements de la vie historique de l'humanité, de les rectifier, de les diriger sans les déformer, en leur gardant au contraire tout ce qui en fait la valeur et en constitue l'essence. C'est ainsi que les Encycliques ont enseigné que l'Église reconnaît la légitimité de la forme démocratique, républicaine, de gouvernement comme de toutes les autres, et qu'elle revendique le droit pour les travailleurs de toucher un juste salaire et d'être mis à l'abri de toute misère imméritée. A ces propositions de l'Église, Brunetière répond que la société civile doit les accepter. La foi ne contredit pas la science, elle ne peut même pas la contredire. « On ne démontre pas la divinité du Christ, on l'affirme ou on la nie, on y croit, ou on n'y croit pas, comme à l'immortalité de l'âme, comme à l'existence de Dieu. »

Nous n'avons donc à sacrifier ni notre indépendance civile ni notre indépendance spirituelle. En revanche, le catholicisme, par son dogme, nous apportera ce fondement absolu sans lequel il ne peut y avoir de morale : par sa discipline, il nous enseignera à dompter nos passions ; par son universalité, il nous montrera notre union avec tous les autres hommes présents, passés et futurs. Il nous donnera ce que le protestantisme ne peut pas donner, un gouvernement de la pensée morale, une doctrine unique, commune qui permettra la cohésion de tous les efforts. Si nous n'avons pas la foi, le catholicisme sans doute ne nous donnera pas plus que la science le mot de nos origines premières, de nos fins dernières, mais il nous préservera du moins d'une double erreur : il maintiendra entre la nature et l'humanité la séparation sans laquelle il n'y a plus ni morale ni société ; il nous apprendra que l'homme n'est pas naturellement bon et que toute question sociale n'est qu'une question morale. Ainsi donc : 1° la science est impuissante à gouverner l'homme ; 2° le catholicisme offre ses services ; 3° ces services sont acceptables ; ils sont même indispensables. La conclusion venait d'elle-même : il faut donc les accepter, rendre au catholicisme sa place dans le gouvernement de la morale française. « Il faut vivre d'abord et la vie n'est pas contemplative, ni spéculative, mais action. Le malade se moque des règles pourvu qu'on le guérisse. »

En écrivant cet article, Brunetière ne paraît pas avoir pensé à faire un acte de foi, pas même à poser le pied sur ce qu'il appellera plus tard *les Chemins de la Croyance*. Il ne propose qu'une entente entre le catholicisme et tous les Français soucieux du bon ordre, de la paix, de la justice sociale. Une sorte de libre concordat entre la force religieuse organisée et la force spirituelle de notre nation. En agissant ainsi sur l'opinion il avait sans doute une arrière-pensée politique. Mais je ne crois pas qu'il pensât à se convertir. S'il renie ici expressément l'exégèse antichrétienne qui l'avait jadis séduit, il reste darwiniste et pessimiste. Il n'admet pas que les titres de l'Église, pas même que les titres de Dieu soient susceptibles d'une preuve rationnelle. Ce qui lui plaît dans le catholicisme c'est son efficacité morale, sa capacité de gouvernement spirituel. Par là il demeure attaché à l'ordre social et à toutes les idées qu'il défendait en 1889.

L'humanité n'a de valeur qu'autant qu'elle sait se tirer hors de la nature, se conduire selon ces lois proprement humaines qui nous obligent à nous dominer, à nous maîtriser, parfois à nous sacrifier pour assurer la vie collective de la société. Sur ce point il ne semble pas que Brunetière ait jamais varié et ce qui l'a tout d'abord séduit dans le catholicisme c'est ce qui avait aussi séduit Auguste Comte : le catholicisme est une sociologie en action, un admirable système de ce gouvernement des pensées aussi nécessaire à la société des hommes que le gouvernement des actions.

Quand on relit à distance ces pages célèbres on ne peut s'empêcher d'être frappé de ce qu'elles ont, sous leur dialectique si vive, d'inconsistant. Les quelques lignes de la conclusion surtout dans lesquelles Brunetière proclame l' « entente » faite, établie, paraissent étranges. Pour s'entendre il faut être deux. Pour s'entendre il faut aller vers un but commun. Or, si on voit bien que l'une des deux parties contractantes est l'Église on se demande quelle peut bien être l'autre. Serait-ce l'État français? Mais Brunetière n'a pas qualité pour s'engager en son nom. Tout au plus, libre citoyen, peut-il indiquer à l'État les voies qui lui semblent les meilleures. Plus probablement Brunetière pense que l'autre partie intervenant à l'entente doit être l'ensemble des esprits libres, incroyants encore, mais soucieux d'ordre social, c'est-à-dire ou à peu près le public de la *Revue des Deux Mondes*. Ainsi l'entente serait facile entre l'Église et l'opinion publique des gens éclairés et cultivés. Mais pourquoi, dans quel but en venir à cette entente? Pour assurer l'ordre social, répond Brunetière. L'humanité a besoin que cet ordre existe, l'Église le réclame aussi à titre de moyen pour ses fins à elle. Il y a donc communauté de but. Pour que ce but commun soit réalisé, deux ou trois dogmes sont indispensables : la morale est en dehors des lois naturelles, l'homme n'est pas naturellement bon, il est nécessaire qu'il bride lui-même ses mauvais instincts, qu'il se soumette ensuite pour coordonner ses efforts avec ceux de ses semblables à une autorité, à un gouvernement. Ces dogmes étant communs à l'Église et à toute société humaine, il semble bien que rien ne s'oppose à la collaboration de l'Église et, comme disait Léon XIII, « des honnêtes gens de tous les partis ». Mais Léon XIII parlait d'une collaboration sur des points déter-

minés, tandis que Brunetière propose une entente, une entente qui sans doute a en vue l'action mais n'en reste pas moins idéale. Il prétend que l'Église et les bons esprits doivent s'entendre, s'entendent déjà sur un certain nombre d'idées. Mais qui ne voit l'équivoque? De ce que nous admettons que l'homme n'est pas naturellement aussi bon que l'a cru un Rousseau s'ensuit-il que nous admettions le péché originel? Et de ce que nous pensons que l'homme a besoin d'être gouverné s'ensuit-il que nous consentions à ce qu'il soit gouverné moralement par l'Église? S'ensuit-il même que nous accordions qu'il doit être gouverné au spirituel aussi bien qu'au temporel? Cette entente que Brunetière regardait comme déjà faite ne pouvait exister que confuse et tant qu'on ne venait pas à en préciser les termes, elle n'allait à rien moins qu'à remettre à l'Église tout le gouvernement moral; et cependant celui qui la proposait, la proposait à des hommes qui ne croyaient pas à l'Église et lui-même n'y croyait pas davantage. Puisque la science n'offre pas de solution, puisqu'elle n'a pas édicté une morale, puisqu'il en faut une, que l'Église seule en a une, prenons celle de l'Église. Il faut, disait-on sous Louis-Philippe, une religion pour le peuple. Brunetière disait : « Il faut une morale pour le peuple et pour nous tous, car en ce point, dans l'ignorance où nous sommes, nous sommes tous peuple, prenons la morale de l'Église. »

Il faut bien reconnaître que Brunetière demandait ainsi aux libres penseurs, à tous les promoteurs du laïcisme beaucoup moins une entente qu'une abdication. Et comme il la proposait non pas au nom d'une foi qu'il n'avait pas, mais au nom des besoins pratiques de la société, il dut soulever contre lui à la fois les libres penseurs et un bon nombre de croyants. Ceux-ci se trouvaient blessés de voir l'Église ramenée à n'être qu'un garde-fou de l'ordre social, à remplir ce rôle de gendarme moral que lui avait dévolu Napoléon et contre lequel s'étaient toujours élevés tous les vrais croyants; cette utilisation de l'Église en vue de fins inférieure leur paraissait une sorte d'outrageux blasphème. Par ailleurs, les libres penseurs ne pouvaient voir dans cette utilisation une preuve d'utilité véritable. Car ce que beaucoup parmi eux contestaient précisément à l'Église, c'était de détenir une vérité quelconque, c'étaient ses titres au gouvernement des consciences et par suite la capacité de fournir les règles utiles d'une hygiène, d'une thérapeutique sociales. Brunetière disait : « Nous sommes malades, voici des remèdes dont l'Église nous affirme l'efficacité, nous n'avons pas de preuves contraires, nous n'en connaissons pas d'autres, prenons donc les remèdes de l'Église. » A quoi on ne se fit pas faute de répondre : « Ce raisonnement donnerait raison à tous les charlatanismes. Nous croyons avoir des preuves que ces prétendus remèdes sont pernicieux. Serions-nous sans preuves, nous nous abstiendrions encore, car qui sait, en dehors des preuves, si ce qu'on prétend utile n'est pas en réalité nuisible? Et ne vaut-il pas mieux, n'est-il pas plus sage de nous en remettre, faute de mieux, aux énergies spontanées de la nature? *Natura medicatrix.* »

L'écrit de Brunetière fut donc très vivement attaqué des deux côtés à la fois. Il faisait la part trop belle à l'Église pour que les catholiques qu'un souci d'intransigeance orthodoxe n'aveuglait pas ne lui fussent pas sympathiques. Même presque tout ce que le catholicisme comptait d'esprits avisés pressentit qu'un allié venait à l'Église et peut-être un futur fidèle. Cependant le souvenir de quelques phrases hautaines et blessantes pour la foi, l'affirmation sans nuances que ni la divinité de Jésus-Christ, ni même l'immortalité de l'âme ou l'existence de Dieu n'étaient susceptibles de preuves, affirmation renouvelée, aggravée même dans une Préface que Brunetière écrivit quelques mois plus tard pour la traduction du livre anglais de Sir Balfour sur *les Bases de la Croyance*, mit la plume aux mains de Mgr d'Hulst qui accusa nettement Brunetière de fidéisme. A cette accusation de fidéisme Brunetière ne répliqua pas ou plutôt ne répliqua que plus tard par allusion et dans une note en qualifiant son contradicteur de « maladroit » sans du reste le nommer.

X

Les libres penseurs furent beaucoup plus hostiles. Les plus fortes têtes menèrent bataille. Le chimiste Berthelot dans la *Revue de Paris*, le physiologiste Richet dans la *Revue scientifique* s'accordèrent pour accabler Brunetière. On alla même jusqu'à banqueter à Saint-Mandé, pour bien faire voir que la science n'avait pas fait banqueroute. Brunetière n'eut pas de peine à triompher par l'esprit contre ces fourchettes. D'autant que dans leurs écrits ses adversaires se montraient, eux aussi, fort maladroits, d'une maladresse beaucoup plus grande que celle de Mgr d'Hulst. Car celle-ci n'était que manque d'opportunité. L'autre s'étendait au fond des choses. Ce qu'on essayait de contester à Brunetière c'était en effet ce qu'il y avait de plus évidemment incontestable dans tout son article. On soutenait premièrement que la science n'avait jamais promis de résoudre toutes les questions, de lever tous les voiles qui cachent à l'homme ses origines et ses fins, de faire évanouir tout mystère; à quoi tous ceux qui connaissaient la question répondaient avec Brunetière par des textes péremptoires tirés de Bacon, de Descartes, de Condorcet, de Renan, et de Marcellin Berthelot lui-même. Car c'est bien lui qui avait écrit ce mot déjà rappelé dans le précédent chapitre : « Le monde est aujourd'hui sans mystère. » Et on ajoutait secondement que la science pouvait suffire à donner une morale, à en fonder les principes, à en découvrir les préceptes, à en assurer l'exécution, à quoi il ne pouvait être difficile de répliquer que la science ne peut que constater, qu'elle est impuissante à prescrire, qu'elle est admirablement apte à inventer des moyens, qu'elle ne peut découvrir les fins et, comme devait dire plus tard Henri Poincaré, « qu'elle peut fournir des indicatifs et non des impératifs (1) ». Car, comme nous le remarquions tout à l'heure (2), s'il est vrai que parfois la science prescrit et proscrit, cela n'est vrai qu'en suite d'idées préconçues sur la nocuité ou la bienfaisance du résultat. Et, par conséquent, ici encore, la science ne fait que constater, étant donnés

(1) *Dernières pensées*, c. VIII, p. 225, in-16, Paris, 1913.
(2) Plus haut, § IV, p. 61.

les antécédents, la venue infaillible des conséquents; la qualification des résultats et, dès lors, la prescription et la proscription lui viennent d'ailleurs. Pour le surplus, on attaquait l'Église avec moins de solidité que de violence, quand on contestait, par exemple, l'efficacité bienfaisante des croyances religieuses sur les mœurs, c'est-à-dire niant aussi bien les faits les mieux constatés par l'histoire, tels que la Trêve de Dieu, ou par les sociologues modernes, tels que la corrélation de l'accroissement des suicides, des divorces, de la dépopulation et de la dissolution des croyances religieuses (1).

Ces polémiques ne firent qu'accroître le retentissement des paroles de Brunetière. La lutte même l'excitait et le poussait. Il publia son article en une petite brochure sous le titre *Science et religion* (2), et il l'enrichit de notes qui mirent les rieurs de son côté. A la vigueur des répliques, à la netteté des affirmations favorables à l'Église, on sentit qu'un champion nouveau lui venait. Brunetière n'était pas le premier à avoir dit que la science ne pouvait suffire à la vie, qu'à vouloir y prétendre elle devait nécessairement faillir. Tolstoï l'avait déjà dit. Vogüé l'avait répété et tous les néo-chrétiens, M. de Wyzeva et M. Paul Desjardins, le redisaient d'après eux. Mais, en dehors de Vogüé, ces néo-chrétiens se refusaient à être chrétiens. Ils disaient : « Il faut vouloir, il faut faire effort, il faut marcher; » mais ils ne savaient ni ce qu'ils devaient vouloir, ni à quoi ils devaient consacrer leur effort, ni vers quel but il fallait marcher. Surtout ils avaient peur du christianisme, peur de l'Église. Pour de tout autres raisons, Brunetière n'hésitait pas; par bravoure naturelle, par sa naturelle propension à rompre en visière aux opinions banales et aux préjugés courants, il éprouvait un certain plaisir à aller du côté où la foule n'allait pas. A l'instinct de l'opposant se joignait l'instinct du chef, de l'homme conscient de sa force, qui sait que ses compagnons errent et qui se sent capable de les guider. Il se fit à gauche bien des ennemis, il en fit de nombreux à sa Revue. En revanche, la plupart des catholiques l'entourèrent de leurs sympathies, suivirent avec une émotion anxieuse

(1) Cf. nos *Livres et Idées*, *Le Bilan de la science*, c. IV, p. 65-94. In-12, Lecoffre, 1896.
(2) In-18, Didot, 1895.

toutes les étapes de sa conversion et s'habituèrent à le regarder comme un chef.

XI

Le cas de Brunetière était en effet typique. En maintes occasions il avait affirmé qu'on pouvait édifier une morale en dehors des religions, il avait déclaré « la raison désormais et pour toujours émancipée par la science, » il avait dit que les religions en tant que systèmes de métaphysique ou bien de cosmologie passeraient probablement, mais que la religion, l'aspiration à l'au-delà, au divin, à l'absolu, l'orientation vers les destinées, ne passerait pas. Et c'est à ce moment qu'il fut séduit par l'idée du *Congrès des religions*. « Oui, j'ai cru un moment et dix ans avant Chicago, que de la *totalisation,* si je puis ainsi dire, et de la compensation des religions les unes par les autres, on pourrait dégager une religion ou une morale quasi laïques ou indépendantes, non pas precisément de toute philosophie de la vie, mais de toute *confession* particulière. Et j'avais trente-cinq ans quand cela m'arriva. Et je l'ai cru six ou sept ans (1). » Mais dans la même lettre il ajoute : « Il me semble que c'est le Congrès des religions (précisément) qui m'a désabusé d'abord et m'a obligé à un nouvel *examen de conscience...* Je ne crois plus à la possibilité d'une morale *purement laïque,* et je n'y crois plus pour y avoir cru plus fermement que d'autres,... sur lesquels je revendique une supériorité, qui est celle d'avoir trois fois remis le problème à l'étude et de l'y avoir mis dans des conditions d'absolu désintéressement. » — Ce sont ces étapes d'une conversion que marquèrent les divers discours qu'il prononça dans des réunions de catholiques, de 1896 à 1900.

La *Renaissance de l'idéalisme* (Besançon, 1896) ne faisait guère que constater l'impuissance du naturalisme scientifique à satisfaire les exigences de l'esprit aussi bien que du naturalisme littéraire à remplir notre conception de l'art. Le *Besoin de croire* (Besançon, 1898) montra qu'à la racine de toutes nos pensées aussi bien que de toutes nos actions il y a une croyance, un acte

(1) Lettre du 16 septembre 1898, citée par Giraud : *Les Maîtres de l'heure*, I, p. 95.

de foi, en sorte que nous pouvons bien croire sans savoir et que cela à la rigueur pourrait suffire à la vie, mais que nous ne pouvons pas savoir sans croire. La science ne nous donne que du relatif, la croyance seule nous permet d'atteindre l'absolu. Or, nous avons besoin pour agir, pour nous ranger au devoir, de nous appuyer sur un absolu. Il faut donc encore croire pour agir, pour agir moralement. Une croyance qui atteint l'absolu, c'est ce qu'on appelle une religion. L'homme a donc besoin d'une religion. Laquelle? Il faut bien avouer que si, en bon positiviste, on étudie le fait religieux, si on compare entre elles les diverses religions, le christianisme et spécialement le catholicisme se présente avec les caractères d'une supériorité évidente. Brunetière ici n'allait pas plus loin. Il ne se croyait pas le droit de conclure. Au banquet qui eut lieu le lendemain de sa conférence, il déclara qu'il s'était toujours « laissé faire par la vérité. » La vérité du catholicisme ne le domptait pas encore. L'année suivante, d'un voyage en Amérique Brunetière rapporta cette conviction que les destinées de la France sont liées dans le monde à celles du catholicisme, que « partout dans le monde le catholicisme c'est la France, et la France c'est le catholicisme ». En 1900 et encore à Besançon, après avoir exposé dans une conférence publique *Ce que l'on apprend à l'école de Bossuet*, et c'est à savoir l'insuffisance de tout rationalisme, la nécessité raisonnable de courber la raison devant une autorité, il déclara aux jeunes gens qui l'avaient appelé et qui le complimentaient : « Pour combattre ces doctrines (*dilettantisme*, *individualisme*, *internationalisme* dont l'expérience lui découvrait le venin), j'ai cherché un point d'appui, et après l'avoir inutilement cherché *dans les leçons de la science et de la philosophie, je l'ai trouvé et ne l'ai trouvé que dans le catholicisme...* Indépendamment de toute idée personnelle, ce sont là des faits certains, ce sont des vérités qui s'imposent, et du jour où l'évidence m'en est entièrement apparue, c'est de ce jour que je me suis déclaré catholique (1). » C'est ce qu'il confirmait solennellement quelques mois après à Lille, en novembre de la même année, quand au cours de la conférence sur les *Raisons actuelles de croire*, il s'écria : « Si maintenant vous me demandez ce que je crois, non pas ce que je sais, mais

(1) *Brunetière et Besançon*, p. 87, in-8° Besançon, 1912.

ce que je crois, je vous répondrai : Allez le demander à Rome. »

Tout cela était évidemment en germe dans l'article : *Après une visite au Vatican*, et tout ce que Brunetière ajouta plus tard de considérations diverses pour utiliser le positivisme au profit du catholicisme ne fait guère que reprendre ou développer les mêmes idées. L'homme est un être social; par là même il est un être moral, car la société a besoin pour vivre que l'individu se dépasse soi-même et se subordonne à l'ensemble social dont il fait partie ; or, la morale consiste précisément à subordonner les instincts et les intérêts individuels, égoïstes, à quelque chose de supérieur. La question sociale est donc une question morale. Sans société pas d'homme, surtout pas d'humanité; sans morale point de société. D'où les deux premiers termes de ce que Brunetière appelle l'équation fondamentale : Société=Morale. Mais l'individu ne peut consentir à se sacrifier à rien qui soit comparable à lui; pour s'immoler il faut s'immoler à quelque chose d'infini, d'incomparablement meilleur que soi-même, il faut surtout que l'ordre qui commande l'immolation revête une autorité telle qu'on ne puisse y contredire. Et sans doute cet ordre assure à l'individu de mystérieuses compensations. Aucune morale ne peut exister si elle ne repose sur l'absolu. Vanité de toute morale laïque. La morale a besoin de Dieu. Donc pas de morale sans religion. Et nous voici au troisième terme de l'équation : Société=Morale=Religion.

Mais, en fait, la religion n'existe pas en dehors des religions, pas plus que l'humanité n'existe en dehors des hommes. C'est une équivoque fâcheuse à la fois et sophistique qui a fait opposer aux religions, la religion. Il n'y a pas de religion sans dogmes, sans culte, sans pratique. Une religion sans dogmes n'est qu'un athéisme déguisé. Entre les diverses religions quelle est celle qu'on devra choisir, celle qui présentera les caractères de la vérité? Elle devra remplir deux conditions : il faudra d'abord qu'elle ait résisté aux assauts de la critique, qu'il n'y ait contre elle aucune preuve de fausseté; il faudra ensuite qu'elle puisse satisfaire aux besoins moraux et sociaux de l'humanité. Or, le catholicisme remplit cette double condition, car d'abord ni la philologie, ni l'exégèse, ni l'histoire n'ont apporté aucune preuve rigoureuse, véritablement scientifique de sa fausseté ; et pour se convaincre de cette impuissance scientifique de la critique, il suffit de remarquer qu'aucune des critiques particulières qui prétendent se présenter comme décisives n'a conquis même en dehors du catholicisme l'assentiment unanime des savants et des critiques; leur accord sur la conclusion n'a donc aucune valeur, puisqu'il n'est pas motivé par un accord sur les motifs de la conclusion. C'est comme si dix experts s'accordaient à déclarer qu'une signature est fausse et si chacun d'eux refusait cependant d'admettre les raisons sur lesquelles ses neuf collègues appuient leur jugement. En réalité, scientifiquement, chacune des raisons combattue par les neuf autres doit être estimée de nulle valeur. La science est donc impuissante à opposer au catholicisme comme question préalable ses négations. La science ne barre pas la route à la foi. Raisonnablement, on a le droit de croire au catholicisme. Socialement, moralement, on le doit. Car le catholicisme remplit la seconde condition, il satisfait à toutes les exigences de la morale, de la sociabilité humaine. Et seul il y satisfait. Il ne paraît pas contestable d'abord que le christianisme soit supérieur à toutes les autres religions et il n'y a que deux sortes de christianisme, le christianisme romain, le catholicisme, puis les sectes et les Églises diverses, en particulier le protestantisme. Le protestantisme, toutes les sortes de christianisme peuvent asseoir la morale sur l'absolu, toutes professent l'autorité souveraine du devoir, l'infirmité native de l'homme, la nécessité où il est de combattre contre soi-même et de brider ses instincts, elles peuvent donc assurer la moralité humaine. Mais une moralité individuelle et non pas une moralité sociale. Le protestant dit : « Dieu et moi, rien d'autre. Pourvu que ma conscience individuelle m'approuve, je dois me tenir pour satisfait. Ma conscience doit juger les lois, toutes les lois avant que de s'y soumettre. Aucune autorité extérieure n'a le droit de s'interposer entre Dieu, entre sa parole et moi. » Cet individualisme religieux, cet individualisme moral effraient Brunetière. On sait ce qu'un Tolstoï a pu tirer de l'Évangile. L'Écriture a besoin d'être expliquée et interprétée. Les hommes pour entendre Dieu, pour se maintenir unis dans la collaboration sociale, ont besoin que Dieu se donne un organe que tous puissent ouïr et comprendre, qui par conséquent soit distinct de chacun d'eux. Pour que la religion produise ses effets sociaux, il faut qu'elle enferme une autorité, un

gouvernement de l'action, et comme l'action dépend de la pensée et de la croyance, l'autorité religieuse sera aussi un gouvernement de la croyance et de la pensée. Voilà ce qu'on trouve à Rome, ce qu'on ne trouve que là. Si maintenant l'on ajoute que l'idée catholique est intimement liée à l'idée française, on voit bien que les Français sont doublement obligés de se rallier à l'Église, comme hommes d'abord, puisque le catholicisme est la condition de la sociabilité humaine, et comme Français ensuite, puisque le catholicisme est plus spécialement la condition de la sociabilité française.

Par cela seul que Brunetière osait ainsi librement passer de la défiance sinon même de l'hostilité vis-à-vis du catholicisme à une profession avérée de soumission à l'Église, il donnait un exemple qui devait par son prestige exercer une influence. Il devait faire réfléchir les esprits hostiles mais demeurés libres et surtout les indifférents. Directeur de la plus importante des revues françaises, il avait sans doute garde d'en faire un recueil de sacristie, mais il y faisait accueil à des plumes ouvertement catholiques. Professeur à l'École normale, il formait des élèves que sa bonté soutenait et encourageait; si Ollé-Laprune, par sa douceur persuasive et sa parole insinuante, retenait la confiance des « philosophes » déjà croyants, il faisait peu de conquêtes parmi les autres; Brunetière s'imposait à tous par sa vigueur, par son éloquence, par son ardeur, par la liberté de ses aperçus. Un de ses élèves, et non pas des plus dociles, écrivait au lendemain de sa mort : « Il forma pendant vingt ans tous les professeurs de France. Ceux qui secouaient son joug en gardaient quand même l'empreinte. Les esprits se développaient à son contact par imitation ou par réaction, élargissaient à l'infini le cercle de son influence intellectuelle. Qu'ils le sachent ou non, tous les hommes de ce temps, qui font usage de leur cerveau, doivent quelque chose à Ferdinand Brunetière (1). » Si quelques catholiques pouvaient faire des réserves, s'il leur semblait que dans les écrits de Brunetière l'Église apparaissait trop comme une sorte de moyen au service de la société, et qu'il y avait autre chose dans le catholicisme qu'un gouvernement des pensées et des consciences, quelque chose de plus intérieur, de

(1) Gustave Téry. *Le Matin*, lundi 10 décembre 1906.

plus profond, de plus important que ce gouvernement même n'avait pour but que de procurer, ces réserves ne mettaient qu'une sourdine à l'admiration générale, ne diminuaient pas le prestige du conférencier, de l'écrivain. Elles l'augmentaient peut-être.

Au sein du catholicisme tout ce qu'il y avait de jeune, de vivant faisait écho et accueil à cette parole éloquente. En 1894, le journal *Le Monde* passait sous la direction de l'abbé Naudet et tout de suite il groupait dans ses colonnes autour de prêtres, de religieux, de savants, anciens champions de l'Église, de jeunes universitaires pleins d'ardeur, de science, de talent, de foi, Georges Goyau, Bernard Brunhes qui signait Franc, Gabriel Audiat qui prit dès lors le nom de Gabriel Aubray. Trois tout jeunes gens sortis de Stanislas, Marc Sangnier, Paul Renaudin, Étienne Isabelle fondaient la revue *Le Sillon* autour de laquelle ils voulaient rassembler tous les jeunes cœurs de toutes les classes sociales et de toutes les professions qui, sans vouloir renier leur temps, aimaient l'Église et aspiraient à la servir. En 1896, après avoir durant deux ans été presque exclusivement littéraire, la revue *La Quinzaine*, sous un directeur universitaire qui avait publié déjà sous forme de *Lettres d'un curé de campagne* et *de canton* une sorte de tableau de ce que pouvait être en ces temps l'action du prêtre, devint, ainsi que le disait son programme, « le lieu de rencontre de l'Église et de l'Université ». Ollé-Laprune, Georges Goyau, Aubray, Bernard et Jean Brunhes, Victor Giraud, Louis Arnould et bien d'autres lui apportèrent sans ostentation, sans bravade comme sans crainte ni respect humain, l'expression de leur foi, la sûreté de leur science et la force de leur talent. Comme d'autres combattaient l'Église publiquement sous leur nom dans des journaux ou dans des revues, ils prirent la liberté de se dire ouvertement enfants de l'Église et au besoin de la défendre. On les respecta.

Toute une génération se formait hors de l'Université, et dans l'Université même, qui, après quelques rares devanciers, osait, selon l'expression d'un de ces derniers, déchirer « la méchante toile d'araignée (1) » c'est-à-dire rompre en visière à ce préjugé

(1) *Livres et Idées* par George Fonsegrive, XII, p. 226 in-8°, Paris

qui interdisait comme une faute de goût aux catholiques hommes de science de rendre ouvertement dans leurs écrits témoignage de leur foi. Être historien, littérateur, philosophe et se dire catholique, réclamer le droit de se placer au point de vue catholique pour juger des faits, très peu jusque-là l'avaient osé faire; encouragés par leur maître, par cet académicien, par ce directeur d'une puissante revue, par le renom de son éloquence et la solidité de son érudition, la vigueur de sa pensée, beaucoup maintenant l'osèrent.

Lecoffre, 1896. — Cf. *La Toile d'araignée*, par Gabriel Aubray, feuilleton du *Monde*, du mardi 14 avril 1896.

III

La progression scientifique et philosophique.

Le scientisme a un moment dominé la pensée française. Nous l'avons constaté précédemment. Cependant il a toujours été contesté. La philosophie qui l'inspire n'a jamais conquis la majorité des chaires, pas même des recueils plus libres où s'expriment les recherches de la pensée philosophique. Cette philosophie, nous l'avons vu, peut se résumer en ces trois propositions :

1° Rien n'existe qui ne soit connaissable, c'est-à-dire il n'y a rien qui soit pour nous essentiellement mystérieux, le monde est sans mystère, rien n'est hors des prises directes de la raison, de notre raison; — c'est à la fois le rationalisme comme point de départ, et, comme point d'arrivée, le naturalisme ;

2° Par conséquent, comme ce qui rend compréhensibles nos pensées c'est leur liaison logique, leur détermination les unes par les autres, les liaisons des événements du monde devront être semblables à celles de nos pensées, être également déterminées. Rien donc n'existe qui ne soit déterminé, fonction à la fois de l'ensemble et de chacune de ses parties, fonction tout entière déterminée, expliquée par cet ensemble; — c'est le déterminisme;

3° Il s'ensuit que « l'homme est un théorème qui marche »; il ne possède pas de libre arbitre, il n'est donc pas « un empire dans un empire », il fait partie de la nature et ne s'en sépare pas, et dès lors la catégorie morale n'existe plus, « le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et le sucre » ; — c'est l'amoralisme.

Or, l'ensemble de ces trois propositions n'a jamais conquis l'assentiment unanime des esprits. Bien plus, des philosophes peuvent admettre l'une d'entre elles, tout en refusant aux

autres leur adhésion. Cousin était rationaliste et admettait l'existence du libre arbitre. Et combien d'autres ont fait comme lui! Taine lui-même, naturaliste, déterministe, ne croyait pas supprimer la catégorie morale. Dans sa lettre à M. Bourget sur *le Disciple*, il affirme qu'il donne aux actes des hommes de la Révolution des qualifications morales, qu'il ne se contente pas de les expliquer en psychologue, mais qu'il entend bien les juger en moraliste (1). Il est pourtant évident que les trois propositions s'entretiennent, que l'une quelconque des trois entraîne les deux autres. Car si la moralité est chez l'être moral une qualité irréductible, il faut qu'il y ait aussi en cet être quelque pouvoir irréductible aux autres, pouvoir original, *sui generis*, c'est précisément ce qu'on nomme le libre arbitre. Et si le libre arbitre existe, il existe par cela seul et dans l'homme même quelque chose d'extra-logique qui échappe aux conditionnements réguliers et rigoureux de la raison, ce qui nous fait d'abord sortir du rationalisme, et qui ensuite nous force à dépasser le naturalisme, puisque la liberté ne peut rester enfermée dans les cadres rigides de la nature. Car la nature est tout entière conditionnée, et par le libre arbitre il y a quelque chose d'inconditionné dans l'homme.

Loin d'avoir conquis l'unanimité, on pourrait dire, à l'inverse, que le scientisme dans sa rigueur a été combattu en France durant tout le cours du dix-neuvième siècle par la plupart des philosophes. En dehors de Renan et de Taine, il ne fut professé que par Auguste Comte — et encore sa seconde philosophie le dément-elle en plus d'un endroit — et par quelques matérialistes obscurs. C'est par son esprit plutôt que par des traités de philosophie qu'il s'était glissé partout. Victor Cousin et les éclectiques dans les chaires officielles avaient répandu les principes rationalistes. Ils posèrent ainsi le principe d'où devait découler la réduction à la science positive de toute la philosophie. Auguste Comte sut tirer la conséquence. Elle était trop légitime et en même temps le progrès des découvertes scientifiques trop éclatants en face de la stagnation et de l'incertitude des systèmes philosophiques pour que la plupart des intelligences ne subissent pas la séduction. C'est ainsi qu'on en vint à ne chercher partout que la science, à ne croire qu'en la science.

(1) *Correspondance*, t. IV, p. 292, in-16. Paris, 1907.

Cependant la critique ne manquait pas.

I

Toute l'énergie des convictions catholiques d'abord défendait les propositions contradictoires :

1° Quelque chose existe qui dépasse la raison et déborde la nature, le champ du mystère s'étend plus loin que nos horizons et ce que nous ne pouvons pas comprendre a une réalité pour le moins égale à ce que nous pouvons comprendre ;

2° L'homme est libre et constitue dans la nature un genre à part ;

3° Par l'homme et la liberté, la moralité peut exister dans le monde.

Les papes affirment sollennellement ces principes. C'est parce qu'ils les voyaient menacés et compromis qu'ils élevèrent la voix à plusieurs reprises et que Pie IX en particulier publia le *Syllabus* dont toute une partie est précisément consacrée à rassembler les principales propositions du scientisme pour les condamner. Les philosophes catholiques à leur tour usèrent de leur raison pour montrer que quelque chose peut exister, existe, doit exister qui dépasse la raison. L'entreprise est délicate. Car, à se servir d'un instrument de connaissance pour porter des jugements sur ce qui échappe à cet instrument, on risque bien de se contredire, tout au moins de le paraître. Si par la raison on tente de prouver l'existence de l'extra-rationnel, n'est-il pas à craindre ou que la preuve soit nulle, ou que ce que nous appelons extra-rationnel ne soit que du rationnel prolongé et obscurci? L'épreuve à laquelle on met ainsi la raison, lui fait courir un double danger : ou elle marche d'un pas conquérant, assurée et fière, pleine de confiance et elle risque, tout en n'employant pas les formules rationalistes, de garder l'esprit du rationalisme et finalement d'aboutir à un rationalisme inconscient — c'est arrivé à plusieurs —, ou elle s'avance timide, tâton-

nante, à la recherche de ce mystère qu'elle pressent et se rendant compte des difficultés qu'elle a à l'atteindre, elle se déclare impuissante, renonce à ces tentatives et abdique devant la foi. C'est l'écueil où sombra le fidéisme.

Entre ces deux voies, la philosophie catholique a toujours pensé qu'il devait y avoir dans l'esprit de l'homme un moyen de connaître, capable à la fois de découvrir une réalité distincte de lui, de se rendre compte qu'il ne peut analyser intégralement toute cette réalité, qu'une partie dès lors échappe à ses prises, et cependant qu'elle se prolonge au delà de ce qu'il sait. De quelque nom que l'on appelle ce moyen de connaissance, force à la fois et faiblesse, force par son étendue, faiblesse par ses limites, mais force jusque dans sa faiblesse puisqu'il connaît ses propres limites et sait où s'arrête son savoir, ce moyen existe et c'est à le correctement employer que doit s'appliquer la philosophie. Qu'on le nomme intelligence, raison, intuition ou même sentiment ou cœur, cela n'a guère d'importance que pour les écoles : l'essentiel est qu'il existe. On doit le définir par sa fonction même, et peut-être cette fonction philosophique, métaphysique, étant tout à fait originale, le nom qui convient à ce moyen de connaître doit-il être spécial. Il est à la fois intelligence, puisqu'il analyse, raison puisqu'il comprend, intuition, puisqu'il atteint le réel, sentiment puisqu'il est porté vers le réel par l'amour. Quoi qu'en disent les philosophes, le nom importe assez peu pourvu qu'on s'entende sur la nature et sur la portée de la fonction. C'est, ce me semble, pour avoir trop voulu ramener cette fonction à la fonction dialectique que les uns ont incliné vers le rationalisme et que les autres, en sens inverse, ont désespéré d'aboutir et sont tombés dans le fidéisme.

C'est de ce dernier côté que penchèrent et finalement tombèrent Lamennais, l'abbé Bautain, et Bonnetti, le fondateur des *Annales de philosophie chrétienne*. Le P. Gratry, par contre, insistait dans la *Connaissance de l'âme* et la *Connaissance de Dieu* sur l'originalité du procédé de transcendance par lequel nous nous élevons jusqu'à Dieu et arrivons à connaître le supérieur à nous-mêmes; il y voyait un procédé analogue à celui du calcul de l'infini par lequel on arrive à intégrer les unes dans les autres des espèces mathématiques d'ordre différent, quand, par exemple, en géométrie, on considère le cercle comme un

polygone d'un nombre infini de côtés. Ainsi, disait Gratry, si par la déduction on passe du même au même, de l'égal à l'égal, et si par là on ne peut sortir du cercle où on se trouve enfermé, par l'induction, au contraire, on va du même au différent, du conditionné à la condition, de l'inférieur au supérieur, et par là il est permis à l'homme de connaître et l'existence de Dieu et ses principaux attributs.

La philosophie catholique ordinairement enseignée dans les séminaires avait été longtemps, et presque jusqu'à l'Encyclique *Æterni Patris*, une sorte de mélange de cartésianisme et de scolastique. Les rédacteurs de manuels et les professeurs avaient introduit le cartésianisme dans les cadres syllogistiques de l'École. Suivant les idées qui avaient pris cours au dix-huitième siècle et même déjà vers la fin du dix-septième, ils considéraient l'enseignement de l'École comme incapable de résister au sensualisme et finalement au matérialisme qui envahissaient les esprits. Le spiritualisme cartésien leur paraissait beaucoup mieux armé : les idées innées, la distinction radicale de l'âme et du corps, l'impossibilité de se passer de l'esprit pour concevoir les corps, la nécessité invincible de l'existence de Dieu leur semblaient autant de forteresses inexpugnables à l'abri desquelles pourrait se développer le dogme chrétien. Le matérialisme faisait dépendre la pensée du corps et réduisait Dieu à n'être tout comme l'âme qu'une fiction illusoire; le spiritualisme cartésien, au contraire, mettait le corps sous la dépendance de l'âme, car l'âme, c'est la pensée et la pensée est indispensable pour affirmer le corps même; par sa théorie des idées innées, il faisait de toute notre nature spirituelle une dépendance de Dieu, lequel seul étant parfait se suffisait à soi-même, enfermait dans son essence la nécessité de son existence et, seul indépendant, donnait et conservait l'être à tout ce qui est. Ces philosophes ou plutôt ces théologiens, ces apologistes ne remarquaient pas que la méthode et les principes cartésiens poussés assez loin conduisent à des conséquences à peu près aussi ruineuses pour le dogme que peuvent l'être les négations matérialistes, conséquences plus dangereuses peut-être, parce que plus subtiles, plus séduisantes et plus élevées.

La méthode cartésienne ne permet en effet de sortir du doute

que pour enfermer la pensée en elle-même. Descartes, il est vrai, l'en fait sortir, mais par une inconséquence. Il admet que le principe de causalité nous permet d'atteindre des causes, Dieu, d'abord, les choses matérielles ensuite, que le néant ne peut rien produire, que le plus parfait ne peut provenir du moins parfait et tout cela sans l'avoir soumis au doute, au rigoureux examen qu'il a voulu s'imposer. D'où il suit que ceux qui observent sa méthode devront regarder comme douteux et ces sortes d'axiomes et les conséquences métaphysiques que Descartes en a déduites. La méthode cartésienne observée à la rigueur, et dans son « hyperbolisme » (l'expression est de Descartes), doit mener à l'idéalisme et finalement au subjectivisme. La *Critique de la Raison pure* est en germe dans le *Discours de la méthode* et dans les *Méditations*.

Le cartésianisme conduit aussi au déisme. Car on n'a le droit d'affirmer que ce qui est conçu clairement et distinctement. Les perfections de Dieu ne peuvent être que rationnelles, conformes non pas seulement aux exigences d'une raison infinie, mais à celles de *notre* raison, c'est-à-dire qu'elles sont parfaites, qu'elles existent dans la mesure où elles sont susceptibles d'être réduites à des idées claires et distinctes, ce qui évidemment signifie qu'il ne doit y avoir en elles rien de mystérieux. Dieu doit se conformer à ses propres lois. C'est ce qui faisait écrire à Leibnitz : « *Spinoza incipit ubi Cartesius desinit, in naturalismo.* » Il est vrai que Descartes a protesté et qu'en des textes formels il a soutenu la liberté absolue de Dieu; pour éviter le déisme naturaliste, il tombe alors dans un excès opposé, il paraît placer la volonté au-dessus de l'intelligence. Tous les commentateurs, quand ils ont essayé de concilier ces textes, ont été embarrassés. Je suis persuadé que les textes se contredisent et que Descartes quand il écrivait à Mersenne : « Il ne faut pas parler de Dieu comme d'un Jupiter ou d'un Saturne et l'assujettir au Styx ou aux destinées (1), » n'a fait que chercher, comme il lui arrive trop souvent dans la polémique, à échapper à un adversaire pressant. Sa véritable pensée est contenue dans les ouvrages où il parle spontanément, sans se préoccuper d'autre chose que

(1) Ed. Garnier, t. IV, p. 303.

d'exprimer le résultat de ses réflexions. Le rationalisme, le naturalisme sont les fruits naturels de l'intellectualisme cartésien.

Par l'Encyclique *Æterni Patris*, dès les premières années de son pontificat, Léon XIII voulut qu'on rendît à saint Thomas, et, partant, à la scolastique, la première place dans l'enseignement catholique. Pie X, à plusieurs reprises, a insisté sur l'importance qu'il attachait à la philosophie thomiste. Pour répondre aux désirs de Léon XIII, M. l'abbé Farges entreprit de rédiger une suite de traités où il se proposait de montrer dans le thomisme la solution des difficultés soulevées depuis Descartes et Kant et de constituer ainsi un cours de philosophie scolastique susceptible de substituer ses solutions à celles des diverses écoles modernes; Joseph Gardair obtint de faire en Sorbonne, durant les années 1890, 91, 92 et 93, une suite de cours libres, dont quelques-uns ont ensuite paru en volumes, où il se proposait le même objet. Mgr d'Hulst fonda une société de Saint-Thomas dont il fut l'âme et lui-même s'inspira dans ses écrits philosophiques, dans ses conférences de Notre-Dame, des méthodes du thomisme. En Belgique enfin, sous l'impulsion de Mgr Mercier, qui devait plus tard devenir cardinal archevêque de Malines et en cette qualité se couvrir de gloire par sa noble indépendance vis-à-vis des oppresseurs de son pays, l'Université de Louvain organisa tout un ensemble de cultures philosophiques animées de l'esprit et dirigées d'après les méthodes de l'École. A Paris, les *Annales de philosophie chrétienne*, jusqu'en 1895; plus tard, la *Revue de philosophie* dirigée par le P. Peillaube; à Louvain, la *Revue néo-scolastique* furent les organes de ce mouvement de la pensée catholique.

La principale préoccupation des écrivains qui ont ainsi voulu revivifier la scolastique a été de faire entrer l'acquis scientifique de l'âge moderne dans les cadres de la philosophie de l'École. On ne peut expliquer ici dans le détail comment ils pensèrent y arriver. Mais les grands scolastiques, saint Thomas entre autres, en dehors des formes aristotéliques où il semble s'enfermer, se ressentent des influences platoniciennes qui leur viennent de saint Augustin et leur âme est dominée par toute la dogmatique chrétienne. Ce ne sont donc pas uniquement des savants; en face des mystères que leur impose la foi, ils ne sau-

raient vouloir ni tout comprendre ni tout rationaliser. Le Dieu Père des chrétiens ne peut être dominé par les Destins. Une contingence doit donc se trouver dans la nature. Si l'homme a une destinée surnaturelle, il forme donc une espèce à part, il n'est pas tout entier dominé et comme absorbé par la nature. Il a pu pécher et le peut encore, il peut résister à la grâce, il jouit donc de la liberté, par la liberté de la responsabilité. Ce qui est libre en lui et qui pense ne peut être corps. Il a donc une âme spirituelle, immortelle, capable de se connaître elle-même, de connaître le monde, de connaître Dieu, qui mérite d'éprouver les conséquences heureuses ou malheureuses des actes qu'elle a librement posés. Tous ces dogmes, communs à toutes les sortes de spiritualisme, se retrouvaient donc chez les néo-scolastiques et s'opposaient directement à la fois au rationalisme, au naturalisme, au déterminisme, au matérialisme professés par le scientisme.

Ajoutons à cela que la philosophie d'Aristote, par cela même qu'elle est une philosophie de la qualité, ramenant toutes les concomitances, toutes les concordances, toutes les constances, fussent-elles exprimées par des chiffres ou des figures, c'est-à-dire par des quantités, à n'être que des énergies latentes, des forces, des vertus ou des habitudes des êtres, réduit par conséquent tous les objets de la science et de la pensée à de pures qualités et par là s'oppose très nettement au scientisme. La qualité est en effet conçue sur le type de nos événements de conscience et par suite renferme toujours quelque chose d'indéterminé; la quantité au contraire est d'ordre essentiellement impersonnel, tout entière déterminée. Les scolastiques donnent souvent l'impression d'être des rationalistes, de s'en rapporter uniquement à l'intelligence pour juger de l'existence et du fond substantiel des choses; Luther le leur reprochait jadis. Cependant le fond même de leur philosophie, qui est l'explication par la forme ou la qualité, fait de leur intellectualisme un intellectualisme tout à fait différent du rationalisme scientiste, ainsi que l'a très bien montré un interprète récent de la pensée de saint Thomas, M. Rousselot (1).

(1) *L'Intellectualisme de saint Thomas*, in-8°, Paris, 1908.

Les néo-scolastiques ont eu parfois la faiblesse de consentir à se placer sur le terrain des modernes, en particulier de Kant, afin de pouvoir le réfuter. Ce faisant, ils se condamnaient à un échec et ne profitaient pas de leurs avantages. Ce qu'il faut contester à Kant et même à Descartes, en tant qu'il est le précurseur logique de Kant, c'est la façon même dont ils posent le problème de la connaissance. Vouloir montrer comment le sujet s'assimile l'objet et supposer que si l'on n'arrive pas à résoudre cette question, la certitude n'aura ni légitimité ni valeur, c'est d'avance renoncer à réussir. Car, ainsi posé, le problème est insoluble. On prétend justifier la connaissance par autre chose qu'elle-même, on subordonne la logique à l'ontologie. Or, il est bien clair que l'ontologie n'existe que par la logique. Dans l'ordre de l'être, l'être est d'abord et on le connaît ensuite, soit; mais dans l'ordre du connaître, on commence par connaître d'abord et on trouve l'être ensuite. C'est là le coup de génie, ce qu'il y a de vrai et de profond dans Descartes : « Je pense, donc je suis. » La vraie scolastique s'établit d'abord dans la connaissance, elle cherche dans les formes mêmes de cette connaissance et non pas ailleurs ni plus loin les caractères de sa légitimité; ces caractères sont ses conditions logiques, les seules qui comptent et doivent compter en critériologie. Quant aux conditions ontologiques, on les trouve après. Mais dans nos esprits elles dépendent de la connaissance et ne la créent pas, elles nous viennent de nos certitudes et ce ne sont pas elles qui peuvent nous les donner. Une fois cela bien vu, la philosophie scolastique, tout comme la science, peut poursuivre ses recherches et son développement. Elle découvre les lois de la critique; sous le contrôle de ces lois, elle se sert des principes de l'esprit, elle les applique aux données de l'expérience et elle aboutit à des conclusions. Elle a ses subtilités, ses finesses, ses distinctions, mais à travers le lacis plus ou moins compliqué et enchevêtré des petits sentiers sous les arbres de la forêt, l'allée royale de la raison s'ouvre toute droite et ensoleillée. Là encore comme dans la science, il suffit d'avoir du bon sens et de la justesse d'esprit pour saisir les vérités les plus hautes. Il y a les routes difficiles pour les explorateurs et les pionniers, il y a les routes directes faites pour les voyageurs qui ont surtout besoin d'arriver au but. De là le double sentiment tantôt de dédain et

tantôt d'admiration qu'excite la scolastique; ceux qui l'ont étudiée s'extasient sur sa richesse, ceux qui n'en connaissent pas les intimités s'étonnent de sa pauvreté.

II

Ce qui était vraiment pauvre, c'était le spiritualisme éclectique qui seul pendant longtemps parut en France faire figure de philosophie. Quatre ou cinq dogmes : existence de Dieu, spiritualité, immortalité de l'âme, libre arbitre de l'homme, sanctions de la vie future constituaient l'armature de cette philosophie bourgeoise que Victor Cousin faisait enseigner dans les lycées pour remplacer auprès des classes moyennes les dogmes du catéchisme. Les dogmes de l'éclectisme s'étayaient sur de très pauvres raisonnements, mélange d'un cartésianisme exsangue et d'une argumentation scolastique démunie de ses principes. La profonde pensée de Biran avait passé sans presque laisser de traces. Jouffroy avait rempli ses livres de réflexions personnelles, souvent éloquentes, mais n'avait pas même tenté de donner au système entier une structure plus forte et plus cohérente. Si d'une part, dans les esprits médiocres et peu réfléchis, le spiritualisme universitaire constituait par ces dogmes une atmosphère de pensée réfractaire aux dogmes scientistes, son rationalisme, d'autre part, faisait naître dans les esprits plus libres et plus curieux des tendances très favorables à tout l'esprit du scientisme.

Dès les temps de la domination universitaire de Victor Cousin, Félix Ravaisson avait compris qu'il fallait une philosophie plus solide pour résister aux assauts du scientisme qui s'appelait alors le positivisme. Il en esquissa avec une extrême puissance de synthèse et un charme étrange d'expression, à la fois subtil et profond, les traits principaux dans le célèbre *Rapport sur la philosophie en France au dix-neuvième siècle*, rédigé à l'occasion de l'Exposition de 1867. Il insistait surtout sur ce fait que le moi ou l'âme est aussi positivement perçue dans la conscience où elle découvre elle-même son unité et sa permanence au sein du multiple tourbillon intérieur, que le peut être une existence quelconque. Et Ravaisson insistait sur la prééminence que doit toujours conserver au regard de l'esprit l'explication des parties par leur ensemble, c'est-à-dire l'explication finaliste, sur l'explication de l'ensemble par les parties, c'est-à-dire sur l'explication mécaniste. Celle-ci, qui est celle que donnent les sciences mathématiques et physiques, reste toujours incomplète si on ne l'achève par l'autre. La science positive elle-même, dès qu'elle aborde l'étude de l'organisation de la vie, est contrainte à recourir à autre chose qu'à du mécanisme : Claude Bernard avec ses idées directrices et créatrices, Auguste Comte avec sa formule que le matérialisme n'est qu'une explication du supérieur par l'inférieur fournissaient à Ravaisson des exemples éclatants de l'insuffisance d'une philosophie de la nature qui ne se compléterait pas par une philosophie de l'esprit. A ses yeux la nature humaine plonge par ses racines dans la nature inférieure, mais elle ne s'y absorbe pas tout entière, elle la prolonge en la spiritualisant, en la libérant. L'homme est supérieur à la nature mais sans lui être étranger. Le type de l'être ne devait plus être cherché dans la matière informe, passive et soumise aux dures lois de la nécessité, mais beaucoup plus haut, dans la vie, dans la pensée, dans la perfection suprême où « tout est grâce, amour, harmonie ». Félix Ravaisson, tenu à l'écart de l'Université tant que dura l'influence de Cousin, devint en 1863, lorsque l'Agrégation de philosophie fut rétablie, le président de ce concours et le resta durant plus de vingt années. Ces hautes fonctions donnèrent à sa personne une influence et à sa pensée un rayonnement beaucoup plus important qu'on ne pourrait le croire si on ne voulait considérer que ses écrits et la renommée qu'ils purent avoir. Tous les futurs philosophes les lisaient, les étudiaient, s'en appropriaient souvent les idées et les formules. Et par là, durant plus d'un demi-siècle, la pensée de Ravaisson a eu sans doute plus d'influence par son insinuation lente et persuasive que n'en avait obtenu par son impérialisme l'éloquence de Victor Cousin.

III

Félix Ravaisson continuait Maine de Biran, mais il devait aussi beaucoup à Schelling, qui avait été son maître à Munich.

Charles Renouvier voulut chez nous renouveler Kant. Disciple d'un penseur autodidacte et original, Lequier (1), et élève comme lui de l'École polytechnique, Renouvier, bien que — ou peut-être parce que — formé aux disciplines scientifiques, ne pouvait se résoudre à confier à la science positive ni la tâche de l'universelle explication des choses, ni la charge du gouvernement de la vie. Il appartenait à cette généreuse génération de 1848 qui, guidée par une étoile intérieure, s'élançait avec autant d'imprudence que d'audace vers des avenirs dont les nuages paraissaient voiler une aurore. Chacun avait sa chimère. Renouvier eut aussi la sienne. Mais il vit très clairement qu'à un peuple libre il faut une règle, règle intérieure qui s'impose par la conscience, qui supplée aux contraintes extérieures désormais périmées et abolies. Quand cesse l'hétéronomie il est indispensable de la remplacer par l'autonomie. Car il faut toujours une loi — *nomos* — donc une « nomie ». Un peuple libre, plus que tout autre, a besoin d'une morale. L'autonomie n'existe que dans la morale et par la moralité. De tous les philosophes, celui qui l'a le mieux fait voir et le plus solidement démontré c'est Kant. Il faut donc étudier Kant et emprunter à sa philosophie tout ce qui sera susceptible de s'accorder avec la pensée contemporaine et qui permettra de faire une science de la morale. De là ce renouvellement de la critique kantienne auquel Charles Renouvier a travaillé toute sa vie, de là ce néo-criticisme qui, entre 1870 et 1890, prit dans l'enseignement universitaire une place très importante et qui eut des organes périodiques très influents quoique très peu répandus : *la Critique philosophique* (1868, 1869), et à partir de 1871, de nouveau *la Critique philosophique*, à laquelle succéda en 1889 *l'Année philosophique*. Des maîtres comme les Dauriac, les Penjon, les Hamelin, les Brochard y collaborèrent. Le vénérable M. Pillon a jusqu'à sa mort récente (1914) continué l'œuvre.

Sans entrer dans le détail du système, on peut dire que sa donnée fondamentale est l'existence de la morale, du devoir, le devoir de croire au devoir. L'homme doit agir, donc il doit croire à la réalité de ce qu'il doit faire, à la possibilité de le

(1) « Lequyer » d'après l'orthographe des actes de l'état civil. — *Revue de métaphysique et de morale*, mai 1894.

faire : « Tu dois, donc tu peux. » Nous devons croire au devoir et à tout ce qui le rend possible. Nous sommes donc obligés de croire, non pas seulement à une liberté vague telle que celle dont parlaient avec ambiguïté les éclectiques, mais au libre arbitre, à un pouvoir réel positif, imprévisible, capable de changer à un moment donné du temps, en un point donné de l'espace, l'orientation du monde. Un des écrits les plus originaux de Lequier, la *Feuille de charmille*, mettait en relief d'une façon saisissante et dramatique cette puissance féconde de la liberté humaine, et l'opposait à l'enchaînement des causes dans le monde matériel. Il faut pour que la morale existe que la nécessité ne domine pas le monde. Aussi Renouvier ne se contente-t-il pas de la liberté nouménale qui pouvait suffire à Kant. Si la liberté existe, c'est dans ce monde, dans le monde des phénomènes, non dans un monde absolu que l'expérience ne peut atteindre, monde idéal, idéal et peut-être imaginaire. La moralité appartient au monde de l'expérience et des phénomènes, c'est aussi dans ce monde que la liberté doit exister, elle est donc un libre arbitre, selon la vieille et juste expression de la philosophie d'autrefois. C'est ici que Renouvier rencontre les affirmations dogmatiques du déterminisme qui se pare du nom de science. Il y découvre, latente, toute une métaphysique et c'est pour combattre cette métaphysique de contrebande qu'il veut renouveler le criticisme de Kant. De là sont nés la *Science de la morale* et les *Essais de critique générale*. Renouvier demande qu'on lui présente cette personne « la Science », car il déclare qu'il ne la connaît pas. Il ne connaît que des sciences. Et il s'attache à faire voir qu'il n'y a aucun de nos jugements qui ne vienne d'une libre décision.

Le libre arbitre s'exerce dans nos jugements aussi bien que dans nos actions. A la racine de tout système philosophique, de toute organisation de pensées, il y a une décision, un véritable parti pris. Donc aucun système, quel qu'il soit, fût-ce celui qui prétend se modeler sur la science, n'est véritablement scientifique. Tout l'édifice s'élève sur une première, libre et décisive croyance. En veut-on la preuve? Lequier va nous la fournir par son célèbre dilemme.

Mettons en présence les deux grands systèmes auxquels, si l'on va au fond, peuvent se ramener tous les autres : le système

qui emprisonne tout dans les liens de la nécessité; le système qui admet la liberté. Au premier se ramènent, selon Renouvier, tous les systèmes qui conçoivent le monde sur le type de la concaténation scientifique. Hantés par l'idée de l'unité, ils veulent donc tout unifier : scientistes, panthéistes, substantialistes même et infinistes, tous sont des déterministes. Le second système est celui qui, soucieux de moralité, veut à tout prix conserver la liberté et dès lors refuse d'admettre tout ce qui s'appose à elle, l'infini, la substance, l'unité souveraine et dominatrice. Dans l'histoire de la philosophie ces derniers systèmes sont fort peu nombreux, peut-être n'y en a-t-il eu qu'un seul, celui même de Renouvier; mais Épicure, par l'indépendance radicale qu'il laisse aux atomes dans le clinamen, a été bien près de le découvrir; le phénoménisme de Hume l'eût réalisé, si seulement Hume avait voulu se préoccuper du devoir et de la moralité. Tout donc se réduit à cette alternative : ou nécessité ou liberté. Mais dans le monde de la nécessité toutes nos affirmations ne peuvent être que nécessaires, donc elles se valent et Renouvier y affirmerait nécessairement la liberté, tout comme Spinoza y aurait affirmé nécessairement la nécessité. Comment dans cette hypothèse distinguer la vérité de l'erreur? Tout étant nécessaire tout doit être également fondé dans la nature des choses, par là fondé en raison, même l'affirmation simultanée des contradictoires. Par cette nécessité de raison se détruit la raison même. Au contraire, on peut sans contradiction affirmer librement la liberté. Et dans cette hypothèse on comprend que la nécessité soit affirmée aussi librement. On choisit entre l'une ou l'autre, avec l'une ou avec l'autre. C'est donc, nous affirme Renouvier, par un acte libre de l'esprit, par la croyance que l'homme choisit son système. La libre croyance est à la racine de toute philosophie. On est responsable de ce que l'on pense comme de ce que l'on fait. Chacun de nous fait l'erreur ou la vérité en soi. Il fait et en faisant il se fait.

Renouvier pensait dans les premiers temps de sa vie philosophique que le libre arbitre ne pouvait se concilier ni avec l'existence de l'âme, ni avec l'existence de Dieu. Deux sortes de critères, l'un d'ordre moral, l'autre d'ordre intellectuel, dominent toute sa critique. Par le premier, il exorcise ce qui ne peut pas s'accorder avec l'existence du libre arbitre; par le second, il déclare fausse toute conception qui, admettant une réalité infinie, lui paraît par là même entachée de l'absurdité qu'on relève dans toute quantité regardée comme infinie, par exemple, dans le nombre infini actuellement réalisé, ce serait un nombre innombrable, un nombre qui n'est pas un nombre, ou dans une figure sans limites, ce serait une figure qui n'est pas une figure. Le Dieu de la théologie chrétienne lui était donc doublement suspect, puisqu'il est à la fois un, infini et réel. Sa prescience ne pourrait que rendre impossible le libre arbitre. Son éternité, par l'infinité de la somme des moments à chaque instant actualisés, le réduirait en outre à l'absurde. Pour échapper à ces difficultés, Renouvier inclina d'abord au polythéisme; plus tard, il crut qu'on pouvait admettre le Dieu paternel, mais en bornant sa puissance, en limitant son intelligence. Il ne peut pas tout prévoir et laisse ainsi libre jeu aux actes du libre arbitre; il ne peut pas tout faire, puisque notre arbitre demeure libre, puisque les conséquences de nos actes se déroulent sans entraves, parfois opposées aux vouloirs divins et bons, quand ces actes sont mauvais; et ainsi Renouvier et ceux qui le suivent aujourd'hui encore pensent qu'ils ont expliqué par là l'existence du mal sans que l'on puisse opposer cette existence à la divine bonté.

L'âme des spiritualistes étant une substance, c'est-à-dire une réalité transcendante qui contient comme ramassée en une unité centrale l'infinie possibilité de ses modes paraissait aussi bien à Renouvier sujette aux mêmes difficultés. Comment le libre arbitre avec la possibilité des contraires qu'il renferme pourrait-il exister dans une telle substance, tout à fait simple, parfaitement une? Cette âme d'ailleurs comme toutes les autres substances recèle d'après Renouvier l'absurdité infinitiste. Cependant il admit toujours une loi de personnalité qui, bien que non substantielle, jouait en chacun de nous le rôle attribué à l'âme par les spiritualistes, assurait l'unité de notre moi, la continuité de notre mémoire et même la solidarité des parties successives de notre vie, ce que Renouvier appelle la « solidarité morale ». Vers la fin de sa vie, il alla plus loin encore; il comprit que la morale, entendue comme l'entendait Leibnitz, pouvait être une sans être nécessitée et durable sans tomber dans la contradiction du nombre infini. Il se rapprocha alors beaucoup des spiritualistes. Ses tendances religieuses l'en rapprochaient aussi. Il en

vint à concevoir que la qualité parfaite pouvait être dite infinie sans donner lieu à aucune des contradictions inhérentes à la notion de quantité infinie. Et après avoir pensé, au début de sa carrière, que le devoir sans métaphysique ni religion pouvait fournir une base suffisante à la morale, il finit par reconnaître la force et la sève que la moralité peut tirer de la religion. Il fut même tout près de penser, s'il ne l'a pas dit expressément — lui, l'un des protagonistes de la morale laïque, le rédacteur en 1848 du premier des *Manuels d'Instruction morale et civique* destinés aux écoles primaires, — qu'en dehors de l'idée religieuse il est à peu près impossible de donner au peuple une éducation morale.

C'est pour cela qu'aux environs de 1880, il forma le dessein de protestantiser la France. Ennemi irréductible, parfois violent et souvent injuste du catholicisme, il se tournait vers la forme religieuse qui lui semblait susceptible d'entretenir les sèves morales, tout en laissant à chaque pensée la liberté de ses négations, de ses doutes et de ses affirmations. Ce qu'il ne pouvait souffrir dans le catholicisme, c'était son intransigeance dogmatique, ce qu'après tant d'autres il appelait son intolérance. Il avait une théorie morale plus originale que juste et au fond très dangereuse, par laquelle il prétendait résoudre la plupart des cas de conscience. Il distinguait l'état de paix et l'état de guerre. Dans l'état de paix qui est l'état idéal où tous les hommes respectent les préceptes de la vertu, on doit observer la probité la plus stricte, la sincérité la plus scrupuleuse; mais dans l'état de guerre, quand les autres n'observent pas les règles du jeu, nous serions dupes si nous respections toutes les lois de l'état de paix, et la morale ne peut pas vouloir que les bons soient dupés par les méchants; les bons ont le droit de se défendre, par conséquent si les autres trichent, ils ont par là même le droit de tricher. Ce ne sont pas là les expressions de Renouvier, mais ce sont bien les conséquences très légitimes et même très proches de tout ce qu'il dit. Faisant donc application de ces principes au catholicisme, il disait : « Dans l'état de paix, il faut tolérer toutes les croyances, toutes les pratiques. Mais le catholicisme en se déclarant intolérant, nous a déclaré la guerre. Nous lui appliquerons donc les lois de la guerre et nous ne le tolérerons pas. » Il ne faisait d'ailleurs ainsi que répéter les propositions de Locke

qui se sont depuis beaucoup répandues : on ne doit la tolérance qu'aux tolérants, on ne la doit pas aux intolérants.

En vertu des mêmes principes de liberté, l'attitude de Renouvier vis-à-vis du scientisme ne fut pas moins décidée. Il opposa résolument la morale à la science. Il fit voir que si la science exige le déterminisme universel, la morale n'exige pas moins la réalité du libre arbitre. Entre la morale et la science il faut donc choisir, comme entre la nécessité et la liberté. La science a ses partis pris qu'elle regarde comme indispensables; la morale, plus nécessaire encore à l'homme pour vivre, a le droit d'avoir les siens. Les lois scientifiques montrent l'existence de certaines relations déterminées, la science n'exige pas que toutes le soient. De ce qu'il y a des phénomènes déterminés les uns par les autres, il ne s'ensuit nullement que tous doivent l'être. On peut constater, on constate qu'il y a quelque part du déterminisme, mais le déterminisme universel est une pétition de principe, une croyance métaphysique que l'on prétend le plus souvent imposer sans discussion à ses adversaires. Le libre arbitre résiste ainsi aux critiques des scientistes qui ne peuvent jamais rien prouver à son encontre qu'à la condition de l'avoir supposé au préalable impossible, et par l'existence du libre arbitre l'homme acquiert le privilège d'être moral, ce qui le situe à part de tous les autres êtres de la nature.

IV

A peu près dans le même temps que Charles Renouvier, un philosophe de Lausanne, Charles Secrétan, écrivait une *Philosophie de la liberté* où, s'appuyant aussi sur la valeur incomparable de l'être moral, il construisait toute une métaphysique opposée de tout point au déterminisme. Loin de trouver dans l'unité de Dieu un obstacle à l'existence de la liberté, Secrétan y voyait un auxiliaire. Car son Dieu unique, il le concevait libre absolument et répandant à pleines mains dans le monde les puissances de liberté. Ce grand ouvrage qui n'a eu que deux éditions n'en a pas moins été beaucoup lu et médité en France par tout le monde philosophique, et il a eu sa part d'influence.

Le titre même du livre de Charles Secrétan correspondait à

des besoins intimes de la pensée. La philosophie scientiste est une philosophie de la nécessité. Or, depuis la Révolution française, il semble qu'il ait passé à travers le monde comme une ivresse de liberté. Après 1870, la France voit s'établir la République et avec elle se développer les franchises du citoyen. Si, d'une part, l'intelligence est satisfaite par l'accroissement des sciences, par l'élimination progressive du mystère, si même elle peut s'enthousiasmer pour une élimination totale imaginée par avance, entrevue dans le lointain, d'autre part, l'énergie active de l'homme, à se sentir esclave des lois nécessaires, emprisonnée de tous côtés par la trame inéluctable des événements, ne peut qu'éprouver une souffrance, une véritable angoisse. Les philosophies de la nécessité sont d'accord avec les aspirations de l'intelligence, elles sont comme des épures des mouvements de la pensée; la philosophie de la liberté fournit à son tour à l'activité humaine les cadres idéaux dont elle a besoin. Or, si l'homme s'intéresse aux spéculations de sa pensée, il ne s'y intéresse guère que comme à une sorte de spectacle qu'il contemple ou qu'il se donne à soi-même, mais avec lequel il ne se confond pas : toute philosophie purement intellectuelle ou contemplative mérite le nom de « spectaculaire » que lui a donné récemment M. Jules de Gaultier; par l'action, par la volonté au contraire nous nous engageons, nous nous compromettons, nous nous donnons tout entiers; il n'y a plus là de spectacle ni aucune sorte de jeu, il y a nous, notre vie, notre être, tout ce que nous pensons, tout ce que nous voulons, tout ce que nous sentons, tout ce que nous sommes. Une philosophie de l'action sera donc toujours pour nous plus prenante qu'une philosophie qui se borne à construire des architectures de pensées. Et une philosophie de l'action sera toujours une philosophie de la volonté et en quelque manière une philosophie de la liberté. Voilà pourquoi à travers tout le dix-neuvième siècle on peut suivre comme à la trace, sous la végétation des systèmes qui s'efforcent d'intellectualiser le monde, un cours profond de pensées qui se préoccupe avant tout des problèmes de l'action. Biran, Jouffroy, Lamennais, Auguste Comte lui-même dans sa seconde philosophie, Fourier, Proudhon sont hantés par ces problèmes; Lequier, Renouvier leur donnent une solution; Charles Secrétan a le mérite de trouver le nom

qui convient le mieux à tout l'ensemble et des problèmes et des solutions.

V

C'est encore une philosophie de l'action, mais unie à la pensée, que durant toute sa vie qui fut longue, laborieuse et productive, Alfred Fouillée s'efforça de constituer. Ayant étudié fortement dans sa jeunesse Socrate et Platon, Fouillée demeura toujours quelque peu platonicien et, comme son maître, il vit partout des idées; mais en même temps il découvrait l'importance que le concept de force prenait dans la science. D'autre part, Leibnitz lui avait appris que la force active doit être considérée comme le fond substantiel des êtres et Leibnitz lui-même ajoute que cette force active enveloppe l'effort (*vis activa quæ conatum involvit*). Maine de Biran, continuant et complétant par l'expérience psychologique les vues de Leibnitz, montre que l'effort musculaire et surtout l'effort mental nous révèlent, avec notre moi, la nature de notre être qui est par conséquent une force qui pense, un effort qui se veut, une volonté. Le vouloir, ou la force intime, est donc imprégné d'idée et l'idée à son tour est rayonnante d'énergie. C'est ce que faisaient voir les plus récents psychologues. Ils disaient : « Toute idée tend à sa réalisation, toute idée est motrice, active à quelque degré. » Les idées sont donc des forces, concluait Fouillée; et il pensait réconcilier ainsi le platonisme et la science moderne, l'idéalisme et le positivisme. Que maintenant les botanistes, les zoologistes viennent à soutenir les doctrines de l'évolution avec Darwin ou Lamarck, que Herbert Spencer édifie sur les faits de l'histoire naturelle toute une philosophie de l'évolution, cela ne saurait troubler la pensée d'Alfred Fouillée. Les idées platoniciennes, types éternels, étaient immobiles, mais Hegel n'a-t-il pas fait voir que l'Idée suprême et par suite toutes celles qui paraissent à nos yeux en dériver, mais qui au contraire vraiment la préparent, l'annoncent, permettent de la pressentir, est dans un perpétuel et incessant devenir? Et nous pouvons maintenant comprendre cette brillante, ingénieuse synthèse, peu solide et peu cohérente, mais abondante en vues fécondes, en rapprochements imprévus, qui témoigne des lec-

tures les plus variées, de l'érudition la plus vaste, et que son auteur appelait « la philosopie des idées-forces ».

Selon lui, il suffisait qu'une idée vînt à s'élaborer dans une vie, à se faire jour dans une conscience, à se représenter dans une intelligence pour que cette idée fût une force réelle, pour que sa représentation lui conférât une énergie véritable, pour qu'elle tendît et arrivât en fin de compte à se réaliser pleinement. Par exemple, l'idée du droit a commencé à naître avec la souffrance inexpliquée contre laquelle celui qui l'éprouve est amené infailliblement à protester, car, étant pour lui scandaleuse, il doit la regarder comme imméritée. Ainsi l'idée de l'injustice s'est dégagée de la souffrance physique, du malheur matériel qui l'accompagnait, une soufffrance morale est née. Par cette souffrance morale l'idée de l'injustice s'avive et peu à peu se forme l'idée contraire, celle d'un rapport entre les hommes tel que la souffrance scandaleuse, la souffrance injuste ne puisse exister : l'idée de justice prend corps, s'avive, constitue un idéal positif qui excite l'émotion, soulève les enthousiasmes, suscite tantôt les révolutions violentes, tantôt les évolutions pacifiques du droit et doit finalement se réaliser. L'idée-force du droit latente au fond de toutes les consciences tend donc à sa réalisation et y arrivera même nécessairement en vertu des lois mêmes de la force. La force ne crée pas le droit, la force n'est pas identique au droit, mais le droit est une force, une force idéale, et ce sont les forces idéales qui sont seules les vraies forces, car à la force qui n'est que force sans être idée, il manque quelque chose pour être tout à fait forte et durablement puissante. Rien ne dure que par l'idée. Un fait qui ne recouvre pas une idée est insignifiant, scientifiquement ce n'est rien; une force, tant qu'elle ne peut se représenter dans une conscience, dans un esprit, n'est rien non plus, car elle avorte et demeure improductive.

Tel est l'idéalisme foncier qui a toujours révélé dans Fouillée le platonicien originel. Il croit au privilège de l'idée, à la suprématie de la pensée, à l'hégémonie de l'esprit. On peut se demander sur quelle preuve repose cette conviction. Car de deux choses l'une : ou l'idée ajoute quelque dynamisme à la force brute, ou elle n'est qu'une efflorescence de cette force arrivée à un certain degré de puissance, d'énergie. Dans le premier cas, l'idée est bien une force; mais d'où lui vient cette force, puisque l'idée ne peut pas exister sans une source antérieure d'énergie, ni la conscience sans la vie et sans les neurones, ni la pensée sans cerveau? Si la pensée par elle-même ajoutait quelque réalité au cerveau, il faudrait qu'il y eût hors du cerveau quelque sorte de réalité. Quelle peut-elle bien être lorsque, comme Alfred Fouillée, on se refuse à reconnaître en termes exprès la réalité d'une âme? Dans le second cas, l'idée n'ajoute rien à la force, elle n'en est que la phosphorescence, un simple épiphénomène. Cette contradiction intime, qui rend si fragile tout le système, se dissimule souvent lorsqu'on en néglige la métaphysique latente et qu'on se contente de reconnaître l'ingéniosité des explications d'ordre historique ou psychologique.

Mais où la faiblesse du système éclate, c'est lorsque Fouillée a voulu essayer de faire produire aux idées le contraire d'elles-mêmes. C'est ce qui lui est arrivé plusieurs fois et notamment à propos de la morale et de la liberté. Dans sa *Critique des systèmes de Morale contemporaine*, il relève avec une finesse piquante, une subtilité merveilleuse et une dialectique redoutable, toutes les faiblesses des autres systèmes. Il les décompose, les reconstitue et, finalement, les altère quelque peu. Usant d'une méthode qui lui est chère et dont on ne peut contester le principe tout en faisant les plus expresses réserves sur l'application, il s'attache moins à reproduire le détail des systèmes tels qu'ils ont été exposés qu'à les présenter d'ensemble, de façon à en découvrir l'essence, le centre de perspective d'où tous les détails doivent être considérés pour apparaître dans tout leur jour, en pleine valeur. Cette méthode admirable offre ses dangers. Si la méthode exclusivement historique, positive, risque de ne donner que des vues morcelées et, par suite, de n'aboutir qu'à des critiques fragmentaires et sans portée, cette méthode idéale, constructive, risque de tomber dans beaucoup d'erreurs, d'abord de se tromper sur l'idée d'ensemble, puis de ne pas voir très exactement les vrais rapports de cet ensemble aux détails. A trop vouloir saisir l'idée des systèmes, on risque de prendre pour le système ses propres idées. Je crains bien, pour me borner à ces deux exemples, que Fouillée ait ainsi déformé le spiritualisme et qu'il n'ait pas bien compris le chris-

trianisme qu'il semble d'ailleurs, comme la plupart de ceux qui en parlent, ne connaître que d'assez loin.

Quand il en vient à proposer lui-même ses solutions, on le voit s'efforcer de montrer comment, de la sensation de douleur et de plaisir, on arrive à la sollicitation sensible du désir qui nous pousse à fuir la peine, à chercher la jouissance, à la conception de l'agréable, de l'utile, au sentiment qui nous incline et nous persuade. Il nous dit comment l'optatif se transforme en persuasif : l'idée de ce que nous trouvons souhaitable, en nous attirant nous pousse, nous persuade de le chercher. Dans toute persuasion il y a une direction; le persuasif nous indique ce qu'il convient de faire, nous avons ainsi l'idée d'une ordonnance des moyens pour une fin; cette fin nous recommande cette ordonnance avec l'acuité même que sa valeur lui confère, l'ordre peu à peu devient un commandement. L'idée de l'ordre abstrait se forme, s'impose, acquiert une autorité qui s'est dégagée de toutes ses origines sensibles. Quand elle est tout à fait abstraite, épurée, cette idée revêt le caractère d'un absolu. Le persuasif est devenu un impératif, et cet impératif, en dépit de ses origines toutes relatives, nous apparaît avec un caractère catégorique absolu. — Si ingénieuse que soit cette explication, il est aisé de voir que si elle signale et décrit — même admirablement — les diverses étapes psychologiques par où passe la conscience pour aboutir à l'impératif moral, elle ne parvient en aucune manière à nous expliquer ce fait que le persuasif devienne impératif, que l'hypothétique se change en catégorique, que le relatif se transforme en absolu. Car s'il n'y a pas d'absolu dans le commandement moral, ses ordres ne font que nous donner des conseils, nous enseigner des recettes ou nous indiquer des précautions : la morale devient une hygiène individuelle ou sociale, elle cesse d'être une morale.

Mais c'est surtout quand Alfred Fouillée arrive au problème de la liberté que la contradiction du système éclate.

Dans *la Liberté et le Déterminisme*, il se proposa une sorte de gageure. Il prétendit faire sortir la liberté du déterminisme par l'intermédiaire de l'idée-force de la liberté. Si l'homme se représente des alternatives, se fait l'idée d'un libre avenir, il désire pour lui-même une telle force, il la souhaite aux autres, il l'aime pour elle-même, pour sa grandeur, pour sa beauté; cette idée

par sa force propre, tend à se réaliser, s'approche de plus en plus de sa réalisation à mesure qu'elle s'épure, doit enfin se réaliser quand elle est tout à fait désintéressée. Ainsi, la liberté ne s'opposerait plus au déterminisme, car elle serait produite par le déterminisme lui-même, par le déterminisme de l'idée qui se réalise en fait. Dans une très belle image par laquelle il clôt son livre, Fouillée nous représente l'homme sous la figure de Prométhée qui, par la puissance de sa pensée, de son désir, de son amour, dénouerait ses chaînes et les verrait tomber à ses pieds. Sur quoi on a justement fait observer que toute cette argumentation repose sur une interprétation inexacte de la loi de réalisation des idées. Toute idée tend à se réaliser, sans doute; mais à une condition, c'est que cette réalisation soit possible, non pas seulement d'une possibilité abstraite, idéale, mais d'une possibilité physique, réelle, effective. Si les lois de la nature s'opposent à la réalisation de l'idée, l'idée ne tendra aucunement à se réaliser (1). « Et qui donc, dit l'Évangile, pourrait par sa pensée ajouter à sa taille la valeur d'une coudée (2)? » Tous les artifices de la plus subtile dialectique ne peuvent pas supprimer les lois rigoureuses de la contradiction logique. On peut, à force d'intermédiaires, faire glisser ou couler le différent dans le différent, intégrer les différentielles comme le cercle dans le polygone, mais on ne peut assimiler le contradictoire au contradictoire, faire de la liberté un produit nécessaire de la nécessité sans déclarer par là même que cette liberté, ainsi nécessaire et nécessitée, n'est qu'une illusion et une étiquette vaine.

Il n'en reste pas moins qu'Alfred Fouillée ne consentait pas à s'enfermer dans les étroites barrières du déterminisme scientiste ou positiviste. Bien qu'issu de la nature, cependant l'homme s'élevait au-dessus d'elle; l'idéalisme de Fouillée mettait à part de tous les autres l'être pensant, et de quelque façon qu'il y arrivât, l'humanité n'en restait pas moins capable, par la pensée de liberté et par la liberté de moralité. La nature trouvait ainsi dans l'humanité sinon son but au moins sa plus haute et sa dernière expression. Alfred Fouillée était trop enclin

---

(1) Cf. notre *Essai sur le libre arbitre*, IIe partie, liv. I, ch. 6, p. 408, 1re édit., Paris, 1887.
(2) Matt., VI, 27.

à ne pas rompre en visière aux formules accréditées par la science pour accepter de parler en finaliste. Cependant à suivre à la lettre sa philosophie, on a bien le droit de traduire ainsi sa doctrine : tout se passe comme si le monde avait pour but la pensée et la moralité. Et ainsi, du sol scientiste surgissait comme un arbre de liberté spirituelle.

VI

Le collègue d'Alfred Fouillée à l'Ecole normale qui exerça sur tous ses élèves, dont beaucoup se sont fait un nom, une véritable maîtrise intellectuelle, M. Jules Lachelier osa être plus hardi. Examinant dans sa thèse inaugurale (1) les fondements de la science il trouve qu'elle suppose des lois et que ces lois ne sont découvertes que par l'induction. La valeur de la science tout entière dépend donc de la valeur du procédé inductif. Or, quelle peut être la raison qui nous permet d'affirmer que ce que nous avons vu se produire une fois se reproduira toujours, que l'avenir ressemblera au passé, que les successions ou les concomitances de faits discernées par le savant se renouvelleront toujours semblables ? Il n'y en a point et il ne peut y en avoir d'autre que la constance d'un ordre, une permanence qui domine les apparitions et disparitions successives des phénomènes, l'existence d'un arrangement, d'un ensemble qui domine les parties. Les faits ou les phénomènes ne sont que les parties de l'univers, l'ensemble seul est explicatif. Or, si expliquer l'ensemble par les parties, c'est la définition même du mécanisme, ainsi qu'après Kant nous l'avait dit Ravaisson, expliquer les parties par l'ensemble, c'est le propre du finalisme. M. Jules Lachelier conclut donc que la science positive, si elle veut croire en elle-même, ne peut se passer de cette conception de finalité qui est d'ordre essentiellement métaphysique. Et partant de là, comme il est évident que la subordination des parties à l'ensemble n'est possible que dans et par la pensée, il faut ajouter que la finalité partout répandue suppose une pensée présente partout.

(1) *Le Fondement de l'Induction*, in-8°, Paris, 1872.

D'où la formule célèbre : « Le monde est une pensée qui ne se pense pas, suspendue à une pensée qui se pense. » Les cours inédits que professait à l'École M. Jules Lachelier nous expliquent cette formule. Il n'y eut jamais d'intellectualisme plus intrépide. Rien n'existe qui ne puisse être, qui ne soit intelligible, et dès lors qui ne soit pensée à quelque degré. La pensée est l'être même. Nous le découvrons en nous par la réflexion dans la mesure même où nous pensons. Notre corps avec son mécanisme et ses habitudes n'est que de la pensée dégradée; notre âme est une pensée qui se connaît, et le monde non plus n'est qu'une pensée qui ne peut devenir sujet, qui reste simplement un objet. L'intelligibilité de cet objet le réduit à n'être qu'un mécanisme mathématique. L'intelligibilité de notre âme exclut le libre arbitre vulgaire, mais dépasse le mécanisme du monde ; elle se traduit par la finalité et par la moralité de nos actes. Cette moralité s'achève dans la charité, c'est-à-dire dans la subordination de tout notre être à l'ensemble de l'humanité, dans notre union intime avec l'universelle pensée. Et c'est ainsi que nous possédons la vraie liberté. Dieu est la pensée suprême ; impersonnel, supérieur à nous, mais non pas étranger à nous. Nous l'atteignons en nous-mêmes et au même titre que nous atteignons notre être propre. M. Lachelier se défend, cependant, d'être panthéiste et, se servant d'une formule qui appellerait bien des réserves, il professe que le plus homme des hommes a été Jésus parce qu'il est vraiment Dieu, car « de l'homme il n'a laissé en lui que Dieu qui est en tout homme; car il a senti, éprouvé l'absolu (1) ».

VII

Tous ces travaux, si importants qu'ils soient, quelque influence qu'ils aient pu avoir — et la pensée d'un Jules Lachelier si longtemps maître de maîtres, et qui dépassait d'une telle hauteur les tyranniques dominations du scientisme, celles d'un Ravaisson, juge aussi des maîtres, animé du plus noble spiri-

(1) G. Séailles, *Philosophes contemporains : M. Jules Lachelier*, in *Revue philosophique*, mars 1883, p. 311.

tualisme, celle plus abrupte mais si péremptoire d'un Renouvier ont eu des répercussions dont on ne risque guère d'exagérer l'étendue — tous ces travaux n'étaient cependant que des sortes de reconnaissances qui découvraient la faiblesse de l'adversaire, mais n'allaient pas l'attaquer jusque dans son for.

Le premier des écrits qui entreprit cette attaque fut la thèse de M. Émile Boutroux : *La contingence des lois de la nature* (1). L'originalité de M. Boutroux consiste à examiner la science non pas selon les idées et les méthodes des philosophes, mais du point de vue même des savants et en suivant leurs méthodes. Il inaugure cette critique scientifique de la science, qui a donné depuis de si beaux résultats et nous a menés enfin au point où nous sommes aujourd'hui. Toute l'argumentation du livre peut se résumer ainsi : Si nous essayons de dresser une table des sciences nous les voyons se superposer et comme se hiérarchiser, ainsi que l'avait vu Auguste Comte, dans un ordre de généralité croissante. Les sciences biologiques ont avant elles les sciences chimiques, celles-ci les sciences physiques et ces dernières les mathématiques. Auguste Comte arrête ici la régression. Mais il faut aller plus loin. Les cadres logiques sont plus généraux que les cadres mathématiques, et enfin les cadres ontologiques sont ausssi plus généraux que les cadres logiques. L'être est plus général que le genre, le genre plus que la quantité, la quantité plus que le fait, le fait plus que le corps, le corps plus que le vivant. Or, s'il nous est facile d'opérer la régression, d'aller du composé au simple et du moins au plus général, du biologique, par exemple, au mathématique, car tout phénomène de la vie est mesurable et quantitativement déterminé, il nous est tout à fait impossible d'opérer en sens inverse et de procéder logiquement à la progression. Il serait vain de vouloir tirer des mathématiques pures l'une quelconque des lois physiques, de celle-ci une formule chimique quelconque et ainsi de suite. M. Boutroux conclut donc qu'à chaque degré de l'échelle scientifique la nature fait un saut et la pensée trouve un hiatus. La science plus générale est la condition nécessaire de la suivante moins générale, mais non pas sa condition suffisante. De l'une

(1) In-8°, Paris, 1875.

à l'autre, il n'y a donc aucun lien de nécessité. Le déterminisme scientifique ne se présente donc pas comme un absolu. Il admet la contingence. Loin que le monde, par les lois, soit condamné à une inexorable nécessité, les lois elles-mêmes, dûment observées, se trouvent être non pas nécessaires, mais contingentes. Tout n'est pas rationnel, nécessaire, déterminé, même dans l'édifice scientifique. Le jeu du monde, même du monde physique, est plus libre qu'on ne le pense, à plus forte raison celui du monde moral. Treize ans plus tard, M. Boutroux reprenait, en les précisant encore, les mêmes pensées dans un de ses cours en Sorbonne dont voici la conclusion :

> Ce que nous appelons les lois de la nature est l'ensemble des méthodes que nous avons trouvées pour assimiler les choses à notre intelligence et les plier à l'accomplissement de nos volontés. A l'origine, l'homme ne voyait partout que caprice et arbitraire. Par suite, la liberté qu'il s'attribuait n'avait de prise sur rien. La science moderne lui fit voir partout la loi, et il crut voir sa liberté s'abîmer dans le déterminisme universel. Mais une juste notion des lois naturelles lui rend la possession de lui-même, en même temps qu'elle lui montre que sa liberté peut être efficace et diriger les phénomènes. Des choses extérieures et intérieures, les secondes seules dépendent de nous, disait Epictète; et il avait raison au temps où il parlait. Les lois mécaniques de la nature, révélées par la science moderne, sont la chaîne qui lie le dehors au dedans. Loin d'être une nécessité, elles nous affranchissent, et nous permettent d'ajouter une science active à la contemplation où les anciens s'étaient renfermés (1).

VIII

C'est des rangs des savants eux-mêmes que devaient maintenant venir les critiques les plus décisives. Incités par les philosophes à examiner la solidité, la contexture de la trame de leur savoir, ils y découvrireut ce que les philosophes eux-mêmes n'auraient pu y voir.

Jusqu'à ces dernières années, depuis Aristote, le concept même de science n'avait pas changé. Était compris dans la science tout ce qui s'impose nécessairement à l'esprit soit par l'expérience, soit par le raisonnement. Le scientifique c'était

(1) *De l'Idée de Loi naturelle*, conclusion, p. 142. In-8°, Paris, 1891.

le réel exprimé sous forme de rationnel, le réel élaboré et rendu logique, épuré peut-être, transposé, transfiguré, si l'on veut, mais non pas défiguré, ni surtout dénaturé. « Tout ce qui est réel est rationnel, » disait Hegel; je ne crois pas qu'Aristote ait jamais pensé autrement. Et le Stagyrite pensait encore : « Tout ce qui est rationnel est susceptible, grâce au discours, à la parole, de revêtir des formes logiques; la trame du rationnel doit trouver son équivalence dans les liaisons syllogistiques. Le monde peut se traduire en syllogisme. » Ce que Descartes traduisait ainsi : « Le monde peut se mettre en équation. » Leibnitz sans doute faisait ses réserves et reconnaissait un domaine réfractaire à l'analyse ordinaire, dans lequel l'équation ne réussissait que par une analyse d'ordre supérieur où entrait, avec le passage à la limite, la considération de l'infini; il n'en restait pas moins convaincu de la rationalité, de la continuité de tout. La science semble donc avoir pour but de retrouver le fil continu et rationnel qui relie entre eux tous les phénomènes et ne voit dans le présent que les répétitions du passé et les anticipations ou prélibations de l'avenir. D'où il suit, comme nous l'avons remarqué, qu'il n'y a point de mystère.

Les savants, mis en présence de ces prétentions, poussés par leur souci constant de l'exactitude et de la rigueur, ont rectifié et modifié les formules adoptées par leurs devanciers et, ce faisant, ont dû se faire des caractères essentiels des lois scientifiques une idée très différente.

On peut caractériser d'un mot l'idée que se faisaient les anciens, que se fait encore le commun des hommes, d'une loi, d'une formule scientifique : pour eux cette loi est vraie, cette formule exprime une vérité. Une vérité, qu'est-ce à dire? C'est-à-dire que la formule exprime adéquatement la loi, que la loi à son tour est un rapport réel entre deux faits, que ce rapport est constant, qu'il se renouvellera indéfiniment toujours égal à lui-même dans les mêmes circonstances, qu'il a un fondement objectif dans la nature des choses; ce qui, pour les métaphysiciens, signifie que ce rapport a quelque chose de définitif, d'absolu; dans le langage déiste, qu'il manifeste une pensée de l'absolu ou de Dieu. Une loi physique est une sorte de dogme immuable, qui participe à l'éternel; la formule scientifique en est l'expression par la plume des savants, comme une formule

théologique par l'autorité d'un concile. La conséquence naturelle de cette conception des lois de la nature, c'est que, Dieu étant immuable et éternel, ces lois sont également éternelles et immuables et elles ne peuvent changer. D'où il suit que rien ne pourrait les contredire, elles embrassent tout et elles ne souffrent aucune exception, ce qui entraîne l'impossibilité du miracle. Les théologiens chrétiens, en particulier les catholiques, n'ont pas voulu admettre ces conséquences, aussi ont-ils dit que le miracle n'était pas une dérogation ou une contradiction aux lois de la nature, mais qu'il était en dehors des lois. Ce qui, ce semble, n'était pas très clair, car si, d'une part, la nature comprend tout l'ensemble des êtres créés et de leurs rapports représenté dans une pensée législatrice éternelle, comment, d'autre part, un fait quelconque peut-il se produire au sein de cette nature sans avoir eu dans la même pensée éternelle son correspondant? Ce que paraissent vouloir dire les théologiens c'est que, par delà la sphère de la législation immuable qui règle les rapports des faits entre eux, ils réservent une autre sphère où Dieu, pour des raisons d'un autre ordre que celles qui président à la physique, crée des modes nouveaux de l'être, lesquels s'insèrent ensuite dans la nature. C'est d'une tout autre façon, on le pense bien, que les savants abordent le même problème. Ils ne s'inquiètent guère de justifier la possibilité du miracle, mais ils doivent avoir le plus grand souci de déterminer la vraie nature des lois.

IX

En premier lieu, ils n'ont fait aucune sorte de métaphysique. Ayant eux-mêmes découvert des lois et établi des formules, sachant très exactement comment avaient été découvertes les lois et énoncées les formules, maniant tous les instruments qui ont servi aux expériences et aux mesures, familiers avec tous les faits, ils n'éprouvent vis-à-vis des formules aucune sorte de superstition. Là où le vulgaire et les philosophes, qui font ici partie du vulgaire, voient des formules catégoriques, absolues, sans restrictions ni réserves, les savants ne voient que des moyennes ou des approximations. Car ils savent bien que

les expériences ne sont jamais absolument concordantes et que donc il faut prendre des moyennes ; par exemple, l'équivalent mécanique de la chaleur a varié entre 423 et 425. Ils savent encore que les rapports numériques entre les intensités de faits s'expriment très souvent par des décimales et que pour ne pas aller à l'infini, comme quand il s'agit du calcul de π, ou pour ne pas encombrer la mémoire, il faut s'arrêter et altérer dès lors la valeur de la dernière décimale. Or, ce qui n'a aucun inconvénient sensible dans des sciences comme la physique ou la chimie, peut conduire à des erreurs considérables dans d'autres sciences telles que l'astronomie, où l'on opère sur des quantités très grandes. Une erreur d'un millième sur une mesure terrestre est insignifiante ; elle devient énorme si on la multiplie par des milliards. La pratique de la science conduit donc les savants à regarder les formules non plus comme absolues, mais comme approximatives. Ils peuvent, en outre, mesurer le degré d'approximation.

Par cela seul qu'elles sont approximatives et que, selon que l'on s'arrête à la n^e ou à la $n^e + 1$ décimale, on arrive à des conséquences différentes, il s'ensuit que les formules ne sauraient être immuables. Par l'examen des décimales qui exprimaient les rapports des poids de l'azote atmosphérique et de l'azote chimique, Cavendish avait déjà vu que le premier différait notablement du second. Il n'en continuait pas moins à dire avec tous les autres chimistes à la fin du dix-huitième siècle, que l'air était un mélange d'oxygène et d'azote. Ce ne fut qu'en 1894 que Lord Rayleigh et Ramsay, voulant scruter ce que signifiaient les différences entre décimales, découvrirent l'argon. L'ancienne formule : « L'air est un mélange d'oxygène et d'azote, » devint : « L'air est un mélange d'oxygène, d'azote et d'argon. » Et on a dû depuis la modifier plusieurs fois à mesure qu'on découvrait le krypton, le néon et le xénon. Tout de même, la formule de Mariotte : $\frac{P}{P'} = \frac{V'}{V}$ ne s'est pas trouvée exacte pour tous les gaz à toutes les pressions. On la conserve encore dans les traités de physique, on s'en sert pratiquement dans une foule de circonstances, mais on sait qu'elle n'a plus une valeur d'ordre général et immuable. Par conséquent, les formules ne sont plus absolues, elles sont approximatives ; elles ne sont pas non plus immuables, elles sont changeantes. Si le propre de la vérité est d'être absolue et immuable, la conséquence de ces constatations des savants est que les formules ne nous donnent pas la vérité ou du moins, comme disait Beaumarchais, ne donnent pas la vérité la plus vraie.

Une analyse plus approfondie des conditions de la science n'a fait que justifier cette conclusion. On croyait volontiers dans les temps modernes, en particulier depuis Bacon, que le savant écrivait passivement sous les dictées de la nature ; que les lois scientifiques étaient, pour nous servir d'une expression de Taine, des copies de la nature et des copies d'autant meilleures qu'elles étaient plus passives, que l'homme mêlait moins de lui-même aux données de l'expérience objective. Et cela devait être ainsi puisque la science, pour les modernes aussi bien que pour les anciens, apportait au monde une sorte de révélation.

Les métaphysiciens depuis Socrate s'en fiaient surtout à l'intelligence, à la force de la pensée pour se représenter le *modus operandi* de la nature extérieure ; ils soumettaient ainsi la nature aux conceptions de l'esprit. Les initiateurs de la science moderne, Galilée, Gilbert, Harvey se défient au contraire des idées forgées par l'esprit, ils veulent ainsi, par l'expérience, soumettre l'esprit à la nature. De là cette étrange suspicion que, durant tout le dix-huitième siècle et tout le début du dix-neuvième, les philosophes ont fait peser sur l'hypothèse et que les savants eux-mêmes paraissaient bien approuver.

Mais si les savants condamnaient ainsi les idées et l'hypothèse quand, rentrés dans leur cabinet, ils empruntaient le langage et les théories de Bacon pour traiter des méthodes de leurs sciences, dès qu'ils revenaient à leur laboratoire, quand ils faisaient de la science, ils agissaient autrement. Ils ne s'interdisaient alors ni les hypothèses ni les idées.

Claude Bernard est de tous celui qui s'est affranchi le plus nettement et le plus résolument de l'empirisme baconien. Il a expressément fait voir que s'il ne peut y avoir science que grâce à l'observation des faits, il ne peut non plus y avoir d'observation si l'observateur n'a pas, pour interpréter le fait, déjà quelque idée en tête. Un fait par lui-même ne signifie rien, et ce qui ne signifie rien pour l'esprit n'est rien. *L'Introduction à la Médecine expérimentale*, livre de génie où un praticien éminent

nous livrait les secrets de sa pratique, est à l'origine de toutes les théories contemporaines de la science et de ses méthodes. La souveraineté du fait y est respectée, mais cette souveraineté n'y joue qu'un rôle de contrôle, de limite, le véritable germe de l'invention, de la découverte est ailleurs. Le fait sert à éliminer les idées fausses, à empêcher les formules erronées de s'établir, de s'accréditer; il est, à lui seul, impuissant à créer la science et à dicter les formules.

Que nous disent en effet les savants contemporains? Analysant les procédés des laboratoires, ils nous font voir que l'esprit du savant, loin d'être inactif, agit : 1° quand il choisit l'objet de son observation : Claude Bernard observe les effets du curare, Pasteur l'action des ferments; 2° quand il limite le champ de son observation : Claude Bernard ne note pas sur le sujet soumis à l'action du curare tous les phénomènes, mais ceux-là seulement qui lui apparaissent comme importants, significatifs; 3° enfin quand il transforme le fait brut en fait scientifique. Un poêlon plein d'eau bout après être resté un certain temps au-dessus d'une flamme, voilà un fait brut. Il ne signifie pas grand'chose sinon ce que savent toutes les cuisinières, que pour faire bouillir l'eau il faut du feu. Mais si l'on met dans l'eau un thermomètre, aussitôt le fait brut se précise et prend un sens : on voit alors monter la colonne mercurielle jusqu'au chiffre 100, là elle s'arrête et tant que l'eau bout, la colonne mercurielle ne bouge plus. Le thermomètre a permis de mesurer ce qui, sans lui, n'était pas mesurable, de trouver une quantité, une quantité fixe dans ce qui, sans lui, n'eût été que sensation vague : il a transformé la qualité en quantité. De même, le déplacement du spot sur une règle graduée se substitue à la notion vague d'électricité, de force ou de courant électrique. On aperçoit à chacun de ces stades le rôle prépondérant de l'idée, c'est-à-dire de l'esprit. Si l'esprit ne choisissait pas, s'il ne découpait pas dans l'immense étoffe du réel une portion à laquelle il veut s'appliquer de préférence, il ne verrait rien, n'observerait pas; comme, dans une foule, celui qui ne prête pas l'oreille à une personne en particulier n'entend qu'un murmure qui n'a aucun sens. Or, l'esprit dans son choix est guidé par des raisons, par des signes que lui fait le réel, qui lui parlent, mais parce qu'il a en lui de quoi les entendre. De même si l'esprit, après avoir choisi, élu le fait, ne limitait pas dans le fait le champ de son observation, s'il ne choisissait pas, ici encore, il ne verrait rien; car la multiplicité infinie recommencerait, la foule insignifiante réapparaîtrait et, ne distinguant rien, on ne verrait rien. Il faut donc toujours que l'esprit discerne dans le fait les éléments insignifiants, et que dès lors on peut négliger, des éléments significatifs et qui doivent être retenus, c'est-à-dire en somme l'important de l'accessoire et, comme on disait autrefois, l'essentiel de l'accidentel. Le bouillonnement de l'eau dans l'ébullition a son importance, mais pour le physicien qui étudie l'ébullition la forme de chaque bulle n'en saurait avoir aucune. Enfin, en transformant le fait brut en fait scientifique, l'esprit accroît encore la portée de son action. Il se sert ici d'instruments lesquels supposent pour leur construction et pour leur emploi une foule de théories, d'idées, d'hypothèses, par conséquent un nombre énorme d'interventions de l'esprit. L'usage d'une balance suppose tout un ensemble de connaissances physiques, et sa construction un ensemble plus complexe encore de connaissances minéralogiques, mécaniques, etc. L'analyse critique des méthodes scientifiques a précisé, confirmé et étendu toutes ces constatations.

X

C'est à M. Duhem que revient l'honneur d'avoir, comme dit Descartes, rompu la glace en ce point (1). Ce physicien a fait voir que la moindre expérience de physique, loin d'être purement et simplement un fait de la nature que le savant n'a plus qu'à entériner, à enregistrer passivement, est au contraire le résultat de toute une longue et complexe élaboration de l'esprit. Observer au thermomètre le coefficient de dilatation d'un corps, c'est d'abord substituer à la sensation chaleur la notion de température; c'est ensuite supposer que cette température peut se diviser en parties aliquotes appelées degrés, comme on peut diviser en parties égales une règle graduée;

(1) Dans un article de la *Revue des questions scientifiques* de Bruxelles, juillet 1894 : *Quelques réflexions au sujet de la physique expérimentale.*

c'est enfin admettre que la dilatation du mercure s'opère régulièrement, en sorte qu'à chaque accroissement de température corresponde exactement le même accroissement de dilatation. Il est d'ailleurs si vrai qu'il entre dans cette simple expérience un assez grand nombre de théories et de conventions que si, au lieu de se servir du thermomètre à mercure, le physicien voulait se servir du thermomètre à eau, il faudrait changer toutes les formules. Il faut donc rayer de la philosophie des sciences cette proposition que c'est la nature et la nature seule qui dicte ses lois à l'esprit. Les puissances actives, inventives de l'esprit sont indispensables à la constitution de la science. La science sans doute correspond à la nature, mais à la nature interprétée par l'esprit. Or, il entre de la spontanéité, de la contingence et dès lors de la liberté dans toute l'activité de l'esprit. La contingence se réintroduit donc par là même dans la science, et le déterminisme rigoureux auquel voulait nous condamner le scientisme se trouve désormais reconnu insuffisant. Si l'on adopte le thermomètre à mercure, les formules sans doute ne peuvent être que ce qu'elles sont, mais *si on adopte le thermomètre à mercure* (1) l'esprit reste libre de lui préférer le thermomètre à eau.

A ces considérations qui seront reprises par à peu près tous les théoriciens de la physique contemporaine, M. Milhaud, tout en les adoptant, ajoute de fortes réflexions inspirées par la logique. Il montre, dans une thèse sur la *Certitude logique*, que la nécessité logique n'existe que dans les raisonnements qui dépendent uniquement du principe de contradiction. Or, il n'y a pas un seul raisonnement, pas même en arithmétique, qui ne contienne des éléments empruntés de près ou de loin à l'expérience et qui, par conséquent, n'échappe par là aux prises du principe de contradiction. D'où il suit que, la nécessité logique ne régnant plus en unique souveraine, il n'y a pas un seul raisonnement où ne se trouve une part de contingence. Et toutes les études que M. Milhaud depuis a publiées tendent à montrer que le rationnel est tout autre chose que le réel : le réel est donné mais, tel quel, n'est pas scientifique ; le rationnel est scientifique, mais il est construit et, dans sa substructure et dans ses aménagements, on peut toujours voir à l'œuvre la liberté de

(1) Milhaud, *Le Rationnel*, p. 49, in-16, Paris 1898.

l'esprit. La science, si déterminée qu'elle paraisse, ne saurait fournir une base solide à une métaphysique déterministe.

On peut donc rayer de l'idée que nos contemporains se font de la science cette conception que la science est une copie ou une photographie sans retouches de la nature. L'esprit, sans doute, doit toujours se soumettre aux faits, mais à des faits découpés, et comme mastiqués et digérés par l'esprit. La nature ne dicte ses lois à l'esprit que dans le langage de la pensée. Les fondateurs de la science moderne disaient : « Il faut supprimer, pour avoir la science, l'activité de l'esprit ; » nos contemporains répondent : « Si l'esprit, par son activité, n'informait pas la nature pour, après, s'informer par elle, la science n'existerait pas. » La conclusion de toutes ces analyses, c'est que la science est un produit dans lequel le facteur idéal, spirituel, a un rôle indispensable, rôle non pas de souverain, mais d'initiateur et comme de catalyseur. L'esprit propose et le fait contrôle. L'esprit a l'initiative des lois et le fait la décision.

Le rôle de l'esprit s'élargit encore dans les théories. Ici le fait est même impuissant à décider. Tout au plus peut-il encore contrôler et éliminer ou plutôt faire amender telle ou telle théorie. La théorie repose sur une image empruntée à l'expérience sensible et qui permet de se représenter imaginativement, d'ordinaire par la vue, comment peuvent se coordonner, se déterminer les lois, les formules. C'est pourquoi elle permet aussi souvent de construire des modèles, c'est-à-dire des espèces de machines dont les rouages, les forces et les contrepoids représentent aux yeux l'équivalent de ce qui se passe dans la nature. Par exemple, pour expliquer la galvanoplastie, on imagine de petits chariots invisibles, les ions, qui transportent d'un bout à l'autre du fil électrique les atomes d'un métal. Et M. Duhem démontre, tout comme M. Le Roy, que ces théories ne sont jamais vraies. Il y en a de meilleures, de plus simples, de plus explicatives les unes que les autres. Mais leur valeur est une valeur d'utilité et non pas une valeur de vérité. Elles sont et ne peuvent être que symboliques. C'est ce que d'ailleurs les savants expriment en disant : « Tout se passe *comme si*... » Newton disait : « Tout se passe comme si les masses planétaires étaient des aimants et s'attiraient en raison directe des masses et en raison inverse du carré des distances. » L'attraction n'est qu'un symbole,

la seule chose importante est la relation numérique entre les masses et les distances. Il en est de même pour toutes les théories. L'émission d'un fluide optique est un symbole, l'assimilation de la lumière à un mouvement en est un autre : ni l'un ni l'autre ne peuvent émettre la prétention d'être le seul véridique, le seul possible. Car le monde des images possibles, des symboles, et par suite des théories, étant indéterminé on ne peut arriver à l'expérience cruciale qui, établissant l'accord privilégié d'une théorie avec les faits, éliminerait au profit exclusif de cette théorie toutes ses rivales. La simplicité d'une théorie ne saurait être non plus une preuve de la vérité, car ce qui paraît complexe à l'homme peut très bien ne l'être pas pour une intelligence dont le regard embrasserait toute la nature. Si les théories les plus simples sont les meilleures et vraiment les plus scientifiques, ce n'est pas qu'elles soient plus vraies. Mais elles sont beaucoup plus maniables. On peut avec la théorie de Ptolémée calculer aussi exactement une éclipse qu'avec celle de Copernic, mais avec la première les calculs sont beaucoup plus longs et exigeront plus de temps et plus de papier; le savant préfère prendre le rapide que de se servir de la vieille charrette à bœufs. Mais la vérité profonde des choses n'y semble nullement intéressée.

XI

Un autre point des plus importants en quoi on faisait consister la révolution apportée par les initiateurs de la science moderne, au seizième siècle, est aussi bien soumis par nos contemporains à la revision. Et ici encore c'est M. Duhem qui a commencé cette revision. Également instruit des méthodes modernes de la physique, des écrits que nous ont laissés les anciens et des commentaires que les docteurs du moyen âge ont faits de la *Physique* d'Aristote, il est un des rares savants qui aient pu juger le procès sur pièces.

C'est un lieu commun de dire que la physique moderne se distingue de la physique des anciens en ce que celle-ci ne consistait qu'en raisonnements portant sur des qualités, tandis que celle-là est constituée par des expériences qui nous découvrent

des rapports entre quantités. Le progrès le plus marqué de la science moderne consista, au seizième siècle, à substituer à la considération des qualités l'étude attentive et la mesure des quantités. Rechercher en tout phénomène ce qu'il offre de mesurable, s'ingénier à inventer des instruments, à découvrir des méthodes de mesure, telle a été la principale préoccupation de la science moderne. Pour nos sens, le monde est un ensemble de qualités, couleurs, sons, odeurs, saveurs, tacts; pour la science moderne, le monde est un ensemble de relations entre quantités. De là, la prépondérance reconnue aux mathématiques. Et comme il fallait bien, sous peine de faire évanouir le monde que la science voulait expliquer, garder quelque chose de sensible, de matériel, on garda le mouvement qui, par son étendue retient les images de la vue et du toucher et en même temps par cette étendue même, par les variations de vitesse, se prête aux mesures mathématiques. De là le mécanisme géométrique, fond commun de la cosmologie de Descartes comme de toutes les cosmologies scientifiques modernes, conception essentielle du scientisme.

Mais n'y a-t-il dans le monde que la quantité? La qualité n'est-elle qu'une illusion? Le mécanisme disait : « Le monde en lui-même est silencieux, obscur, inodore, insipide, il n'y a que du mouvement. » Berkeley avait déjà fait observer que le mouvement supposait, lui aussi, pour être conçu, une image et à son origine une sensation, la sensation du toucher. Or, si les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs ne sont que des illusions de notre conscience, pourquoi les tacts auraient-ils le privilège de la réalité, de l'objectivité ? Cette remarque amène cette conclusion : Si quelques-unes de nos sensations ne sont que des illusions du sujet sans fondement dans les choses, aucune n'est privilégiée et il ne doit pas plus y avoir de mouvement que de couleur ou de son. Par contre, si l'une quelconque doit être regardée comme fondée, toutes doivent l'être aussi. Elles sont toutes également existantes à titre de sensations. Elles se valent et le sort de l'une quelconque d'entre elles entraîne le sort des autres. L'existence de la qualité mouvement, résidu des sensations tactiles ou même optiques, entraîne l'existence de la qualité son, de la qualité couleur, de la qualité saveur, de la qualité odeur. On a donc le droit de considérer le monde du

point de vue de la qualité tout aussi bien que du point de vue de la quantité. Les qualités telles que les entendaient les anciens et les scolastiques en particulier, correspondent sans doute à quelque réalité et la science les a injustement dédaignées. Rien ne prouve que les vieilles théories de l'émission et des fluides soient aussi fausses qu'on l'a pu croire, et en Angleterre M. Maxwell les a, sous d'autres formes, renouvelées.

La physique ancienne est une physique de la qualité, la physique moderne une physique de la quantité, une physique mathématique. La physique cartésienne en est le type le plus parfait, car elle réduit tous les phénomènes, même celui de la pesanteur, à la figure et au mouvement. Plus de vertus, de qualités occultes, rien que de la mécanique et de la géométrie. Il semblait, par la loi de la conservation de l'énergie, par la découverte de l'équivalent mécanique de la chaleur, que le mécanisme dût s'imposer à la physique, et nous avons vu un philosophe éminent, M. Lachelier, regarder le mécanisme physique comme définitivement établi. En un temps où Marcellin Berthelot dominait encore tous les physiciens, M. Duhem a eu le courage de soutenir que si les anciens avaient abusé des qualités, les modernes, à leur tour, abusaient du mécanisme et n'avaient en aucune manière supprimé ou pu supprimer de la physique toute considération de la qualité. Et il le prouvait : La quantité, disait-il, s'ajoute à elle-même et devient plus grande par cette addition ; il en est tout autrement du rouge, de la chaleur, de toute espèce de qualité. On aura beau mettre à côté les uns des autres des échantillons de rouge, on n'obtiendra pas un rouge plus intense et, comme disait Diderot, on ne chauffe pas un four avec des boules de neige, pas même en accumulant les boules d'eau chaude. Les couleurs ne s'additionnent donc pas plus que les températures. Dès lors, il y a dans la nature, et spécialement parmi les objets que la physique étudie, des choses irréductibles à la pure quantité ; et c'est précisément ce que voulait dire Aristote quand il parlait de la qualité. Que maintenant les commentateurs aient abusé des qualités pour ratiociner au lieu de s'instruire, cela est certain et qu'il faille dans la qualité même considérer la quantité

(1) *La théorie physique*, 2ᵉ partie, c. I, § III, p. 77, in-8°, Paris, 1906.

intensive si l'on veut faire de la physique, cela non plus n'est pas contestable. Mais il demeure également incontestable que la considération des qualités s'impose à tout physicien et que le mécanisme, loin d'absorber toute la physique, se trouve démenti par elle.

Il est encore démenti par un autre ordre de considérations. Le grand principe de tout mécanisme est la loi même que Lucrèce donnait pour fondement à son atomisme :

Ex nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti,

ou, comme ont dit les modernes : « Rien ne se crée, rien ne se perd. » Or, si l'on a pu croire ce principe établi par la physique du jour où a été fondée la thermodynamique par la découverte de l'équivalent mécanique de la chaleur, on n'a pas tardé à voir que la formule de Lucrèce, trop absolue, était en contradiction avec les faits. Si, en effet, on est en droit de proclamer le principe de la conservation de l'énergie, à savoir que la somme de toutes les énergies du monde est à chaque instant une constante, il convient de compléter ce premier principe par un second, découvert par Sadi Carnot. Ce second principe doit s'appeler le principe de la dégradation de l'énergie et se formuler ainsi : « L'énergie se dégrade, en sorte que sans doute aucune énergie ne se perd, mais il se perd cependant de l'énergie *utilisable.* » C'est ce qu'avait montré, avec une rare précision, un jeune savant enlevé trop tôt à la science et à la philosophie scientifique. Bernard Brunhes avait consacré tout un volume à la *Dégradation de l'énergie* (1) et dès le début de son livre il écrivait :

La transformation du travail mécanique en une quantité équivalente de chaleur c'est, pour emprunter une comparaison de Leibnitz, un changement « de grosse monnaie en petite ». Il est possible de pousser l'analyse plus loin que Leibnitz n'y a songé. En tout pays du monde, on peut échanger un louis d'or pour de la monnaie de billon ; il n'est pas partout également facile d'obtenir de l'or pour une somme équivalente de monnaie divisionnaire. Il s'en faut d'ailleurs que, de tout point, la comparaison soit exacte. Dans la nature, le cours du change est uniforme et invariable : 425 kilogrammètres de travail mécanique valent toujours une grande calorie, et une grande calorie vaut toujours 425 kilogrammètres. La nature ne prétend jamais réaliser un bénéfice dans les transforma-

(1) In-16, Paris, 1908.

tions d'énergie qu'elle permet : seulement elle ne se montre pas également disposée à laisser le change se faire dans les deux sens; et, dans ses caisses, elle réalise progressivement la transformation totale « de la grosse monnaie en petite ».

S'il y a équivalence entre la chaleur et le travail, entre une grande calorie et un travail de 425 kilogrammètres, il n'est nullement équivalent d'avoir à sa disposition 425 kilogrammètres ou d'avoir à sa disposition une calorie. Un projectile en mouvement, un wagon lancé sur une voie possèdent de l'énergie mécanique : en recevant le projectile dans une cuve pleine d'eau, en arrêtant le wagon avec un frein, on absorbe sous forme de chaleur l'intégralité de l'énergie mécanique qu'ils avaient reçue. D'une source de chaleur qui fournit une calorie, on ne peut jamais, au contraire, tirer qu'une fraction, toujours assez faible, du travail mécanique équivalent : nos machines à vapeur ne transforment jamais en travail plus de 10 à 15 o/o de la chaleur que dépense la chaudière.

Le reste, les 90 ou 85 o/o, ne se perd pas, mais demeure inutilisé. La grande part de la chaleur de la chaudière passe dans le condenseur; elle s'en va dans l'atmosphère avec la vapeur et la fumée, comme c'est le cas dans la locomotive : c'est de l'énergie gaspillée. Le génie de Sadi Carnot a su reconnaître que, si ce gaspillage peut être quelque peu réduit par les perfectionnements de construction, il ne saurait être, en aucun cas, évité; que ce gaspillage, loin de tenir uniquement aux défauts pratiques de nos machines, est la condition théorique indispensable de leur fonctionnement. De même qu'il faut une chute d'eau pour faire marcher un moteur hydraulique, de même il faut une chute de chaleur, tombant d'une source chaude à une source froide, d'une chaudière à un condenseur, pour faire marcher un moteur thermique. Toute machine à feu, qu'elle soit à air chaud, à vapeur, à gaz ou à pétrole, comprend comme organes essentiels une chaudière et un condenseur : à la condition de consacrer une partie de la chaleur produite dans la chaudière à retomber dans le condenseur, mais à cette condition seulement, on peut transformer en travail mécanique l'autre partie de la chaleur dépensée dans la chaudière. Cette restriction apportée à la libre transformation de la chaleur en travail ne doit pas être attribuée à des imperfections de nos machines, elle tient à la nature même des choses.

Ainsi la chaleur est, comme le travail mécanique, de l'énergie, mais c'est de l'énergie de qualité inférieure (1).

Poursuivant ses analyses, Bernard Brunhes montrait ainsi que chacune des variétés de l'énergie manifestait l'existence d'une qualité et que les qualités peuvent par là se distinguer en inférieures et en supérieures de façon à constituer une sorte de hiérarchie. Et c'est aussi de la science, mais une science toute différente du mécanisme. Le monde des corps n'est pas seulement étendu et figuré, il possède en son intérieur des propriétés qui

(1) *Op. cit.*, p. 23 à 25.

ne se laissent pas réduire à la figure et au mouvement; il y a donc en lui quelque chose de plus qu'une opposition à la conscience et à l'esprit, et ce quelque chose qualitatif, correspondant aux espèces de nos sensations, l'apparente au contraire à la conscience, à l'esprit.

XII

Ce sont ces considérations et d'autres semblables qui ont amené sous la plume d'Henri Poincaré (1) cette proposition devenue célèbre : « Les formules ne sont pas vraies, elles son commodes. »

Par cela même, la question de la valeur des formules se pose sur un autre plan, sur le plan de la pratique, de l'action et non plus sur celui de la spéculation, de la pure théorie. La formule n'est plus le but dernier auquel veut atteindre le savant, elle n'est qu'un moyen, un outil, un instrument. Non pas seulement un outil pour la fabrication d'objets utiles et matériels, mais aussi un instrument en vue de recherches ultérieures, de découvertes nouvelles. Une formule chimique peut fournir à l'industriel des commodités pratiques pour préparer l'acide azotique ou fabriquer de la glace; elle peut aussi permettre au chimiste de placer un corps composé dans une série de corps et de découvrir dans cette série des rapports nouveaux qui, à leur tour, auront leur fécondité. En adoptant des formules moyennes, le savant représente les rapports entre phénomènes de façon un peu grossière sans doute mais facile à retenir : la formule résume ainsi une foule d'expériences ; c'est autour d'elle qu'oscille la réalité présente, qu'oscillera la réalité future comme a oscillé la réalité passée, avec une approximation que l'on peut définir, un risque d'erreur qu'on peut limiter. Telle est donc la valeur nouvelle qu'auront désormais les formules scientifiques. Leur valeur, d'absolue devient relative; au lieu de devoir être considérées comme des fins, elles ne doivent plus être envisagées que comme des moyens. Jusqu'ici, depuis Platon et Aristote, la science était reine; elle est maintenant servante, et ce ne

(1) *La Science et l'hypothèse*, in-18, Paris, 1907.

sont plus les théologiens qui le disent ou les philosophes, ce sont les savants eux-mêmes, comme dans une nouvelle nuit du 4 août.

Et cela même change l'idée que, jusqu'à ces dernières années, on se faisait de la science. Quand Brunetière se contentait, en 1895, de parler des « faillites partielles » de la science et que Marcellin Berthelot le lui reprochait, il ne disait rien qui fût comparable à ce que les savants, et durant le temps même de ces discussions, travaillaient à établir, à savoir que c'était la notion même de « science » telle que l'entendait Berthelot qui devait disparaître et déposer son bilan. La science, au sens antique du mot, et par suite la science des modernes aussi bien que celle des anciens, allait être déclarée périmée. A sa place on en verrait une autre très différente qui devrait bien avoir encore des serviteurs, mais ne pourrait plus jamais être une idole.

Quelques-uns des savants qui ont en ces années dernières, critiqué la science, vont encore beaucoup plus loin. Ils remarquent que la plus modeste découverte scientifique exige l'emploi d'instruments. Or, comme nous le disions tout à l'heure, tout usage d'instruments suppose quelque théorie. Il n'y aurait donc pas de formule scientifique qui fût rigoureusement adéquate aux phénomènes; toutes enferment quelque symbolisme. Aucune par conséquent n'est vraie de cette vérité objective et absolue que l'on croyait jadis être l'apanage de la science. Voici, par exemple, une proposition d'optique : « La marche des vibrations est transversale et non longitudinale. » Cette proposition est scientifique, mais uniquement dans l'hypothèse des ondulations. Car, dans toute autre hypothèse, comme il n'y aurait pas de vibrations, il n'y aurait pas lieu non plus de se demander si elles sont longitudinales ou transversales. Les instruments dont on s'est servi pour découvrir la nature des vibrations n'ont été construits que d'après la théorie et en vue d'en vérifier les conséquences. D'où l'on a cru pouvoir conclure que le symbolisme qui forme comme l'âme de la science doit ruiner notre croyance en son objectivité. La science est avant tout œuvre de l'esprit; elle est faite, créée, inventée par lui. Et, ce faisant, il travaille non pas à connaître, à s'identifier à la nature, mais à identifier la nature à lui, à la dominer, à s'en servir. Il importe peu que la science soit vraie pourvu qu'elle puisse servir aux fins de l'esprit. A la notion périmée de

vérité scientifique, il convient de substituer celle de commodité, d'utilité. La science n'est qu'un moyen au service de la vie. Sa valeur dépend, non pas de son objectivité, de sa vérité que nous ne pouvons atteindre, mais uniquement de son rendement. Elle vaut dans la mesure où elle paie.

XIII

Voilà donc de l'aveu commun des savants, la science réduite au rôle de servante de la vie. Ces conséquences sont celles qu'adopte l'esprit pratique des Anglo-Saxons. La philosophie qu'on appelle pragmatisme, instrumentalisme, humanisme qu'a proposée d'abord M. Peirce, qu'a suivie W. James et que professent encore MM. Schiller et D. Moore, ne fait que les organiser, les systématiser et essayer de les justifier. Peut-être le souci strict de rendre justice à l'originalité de chacun de ces penseurs devrait-il faire dire : les philosophies. Cependant leurs idées maîtresses sont si voisines que chacun complète l'autre et qu'il est facile et juste même, et exact de négliger les nuances qui les séparent pour reconnaître en tous l'unité d'une pensée centrale. Car tous admettent, comme nous venons de l'expliquer, que la science est un moyen et non une fin. Aucun d'eux n'est intellectualiste, aucun d'eux ne croit ni que l'intelligence humaine est capable de tout expliquer et de tout connaître, ni que l'homme soit fait pour savoir. La science, à leurs yeux, n'est et ne saurait être qu'un outil ou un instrument. A des degrés divers, avec des insistances plus ou moins appuyées, ils sont donc *instrumentalistes*. Par là même ils sont *pragmatistes*, car le pragmatisme est essentiellement le système qui déduit la vérité de l'utilité, de la réussite, du succès. Une doctrine qui produit de bons effets doit avoir en elle toute la part de vérité qui convient à l'homme. Une proposition, une formule qui aboutit à une pratique féconde ne peut être que vraie. Et en fait, dans les sciences, c'est bien le succès, comme disait Leibnitz, la réussite des expériences qui justifie les formules. Elles valent dans la mesure où elles réussissent. La recette est vraie du moment que, mise en œuvre, elle produit l'effet attendu. Si l'on peut

contester, comme nous le verrons, cette théorie quand il s'agit de métaphysique ou de religion, il est difficile dans les sciences de la nature de contester la solidité du pragmatisme qui n'est, au vrai, que l'application de la méthode expérimentale.

Instrumentalisme, pragmatisme sont d'accord pour dire que notre connaissance, notre science n'existent que dans l'homme, par l'homme et pour l'homme. En dehors de l'esprit, il n'y a évidemment pas de science; c'est l'esprit humain qui, par ses méthodes propres, recherche, découvre, invente. C'est l'esprit qui contrôle ses inventions et ses découvertes et, s'il les contrôle à l'aide des faits, c'est lui-même et c'est lui seul qui est juge de l'existence, de la portée, de la signification des faits. Et puisque la science est un instrument, puisque c'est la réussite de ses formules qui prouve sa vérité, quel autre but a cet instrument, sinon de servir à développer la vie humaine? A quoi reconnaît-on la réussite, le succès d'une formule, d'une recette, sinon à la satisfaction que l'homme en retire? L'homme est donc la seule mesure de la vérité et, par elle, de toutes choses. La philosophie qui reprend ainsi, en l'approfondissant, l'antique formule de Protagoras, mérite donc d'être appelée un *humanisme*. Ce qui ne veut pas dire un subjectivisme, car la vérité humaine est universelle, commune et ne peut pas être regardée comme la propriété privée, incommunicable, d'un sujet individuel.

XIV

En France, nous voyons se développer une philosophie qui, par ses voies propres, aboutit à des conclusions toutes voisines.

Nous venons de voir comment les savants ont entrepris la revision du procès pendant depuis le seizième siècle entre la qualité et la quantité. Il était inévitable qu'un jour ou l'autre un philosophe entreprît aussi cette revision. C'est à cette œuvre que s'est consacré M. Henri Bergson. Sa thèse inaugurale, *les Données immédiates de la conscience* (1), avait primitivement

(1) In-8°, Paris, 1889.

pour titre : *Qualité et quantité*. Très versé, en effet, dans l'étude des sciences et ayant éprouvé la solidité, l'invariabilité au moins appparente de leurs formules, M. Bergson, il l'a raconté lui-même le jour de sa soutenance, fut très frappé de ce fait que, selon le jour, l'heure ou ses dispositions du moment, il n'éprouvait pas, en face des œuvres d'art, des impressions identiques; qu'au contraire il en avait parfois de fort différentes, et il remarqua que c'étaient, en somme, ces impressions qui conféraient aux œuvres toute leur valeur. D'où cette conclusion, que la qualité avait bien son importance et qu'elle ne pouvait se réduire uniquement à la quantité. La quantité est objective, invariable, permanente et, de même, les rapports entre quantités. La qualité, au contraire, est subjective, variable. La quantité n'est que répétition et reproduction; la qualité est invention et création. La quantité est détermination, la qualité est spontanéité et liberté. La première, étant déterminée, peut être prévue; la seconde est imprévisible. Je ne sais jamais sûrement la veille ce que je serai le lendemain, comment je sentirai, ce que je me déciderai à vouloir. Et si je ne le sais pas, qui donc pourrait le savoir?

La science revendique la quantité comme son domaine et M. Bergson le lui abandonne très volontiers. Mais il tient que la qualité appartient au philosophe. Et il ne pense pas que le savant ait ainsi la meilleure part. Car il ne croit pas que la philosophie, en se distinguant de la science, renonce à la vérité. Tout au contraire. Qu'est-ce, en effet, que la vérité, nous dit-il? Faut-il la reconnaître, ainsi qu'on le faisait autrefois, à ce caractère qu'elle est immuable et permanente? Ou bien faut-il dire que la vérité c'est la perception du réel, la notion exacte de ce qui est tel que cela est? Il est vrai que l'on a cru longtemps, presque depuis toujours, sauf dans quelques écoles très décriées, que tout ce qui est dit de l'être doit être immuable et permanent, mais qu'est-ce que cela prouve? Cela prouve tout simplement que l'on a conçu l'être comme une permanence et une immobilité, c'est-à-dire qu'on l'a conçu sur le type des propositions scientifiques. On n'a pas déduit des caractères de l'être ceux que devait présenter la science pour être vraie, mais on a constaté d'abord les caractères de permanence des propositions scientifiques et on en a déduit que l'être devait présenter tous les mêmes caractères. Ce fut proprement le raisonnement des

éléates et il subsiste plus ou moins latent à travers presque toutes les philosophies. Mais on voit bien que ce n'est qu'un paralogisme. La science existe, c'est un fait, et elle a une valeur, ceci est encore un fait. De quelle nature est cette valeur? A peu près tous les philosophes ont dit: « C'est une valeur de vérité. » Ils ont ainsi interprété la science en métaphysiciens, ils ont transformé les mathématiques, la physique en ontologie; c'est ce qu'a fait le scientisme. Pourtant, si la vérité est une prise de l'esprit sur le réel, comment la science pourrait-elle fournir la preuve qu'elle saisit vraiment le réel, que les répétitions, les reproductions qu'elle découvre dans les phénomènes sont le réel même, ce qu'il y aurait en lui de plus profond, de plus essentiel? La question reste donc entière : la science atteint quelque chose de permanent et par là même elle a une valeur, sa valeur; elle permet de prévoir et de pourvoir; ce quelque chose de permanent est-il tout le réel et le fond de l'être même? La science a-t-elle le droit et jusqu'à quel point a-t-elle le droit de prétendre qu'elle formule des vérités?

Nous avons vu tout à l'heure les mathématiciens et les physiciens répondre : « Les formules ne sont pas vraies, elles sont commodes. » M. Bergson, par une autre voie, arrive à la même conclusion. Il dit en effet : « Si nous ne savons pas et ne pouvons pas savoir immédiatement ce que valent en vérité les forformules quantitatives, par où s'expriment les propositions scientifiques, nous savons en revanche, depuis Descartes, que nous pouvons atteindre immédiatement quelque chose de réel, l'incontestable réalité qui est notre conscience, notre pensée, notre vouloir, tout nous-mêmes. » Et avec Descartes nous retrouvons ici Maine de Biran et Ravaisson. Nous avons dans la conscience immédiatement l'intuition du réel. Ces données immédiates ne sauraient admettre l'hésitation ni l'erreur. Or, que nous découvrent-elles? Le réel que nous saisissons en elles ou plutôt qui est elles-mêmes n'est pas quantité, il est qualité, il n'est pas répétition, reproduction, il est, aux yeux de M. Bergson, création constante, incessante nouveauté. La vérité ne serait donc pas nécessairement l'immobile reflet d'un être immobile, elle suit les modifications de son objet, l'immutabilité peut être un caractère logique propre à la science, ce n'est pas un caractère essentiel à la vérité. Celle-ci est immuable quand son objet est

immuable; elle doit changer, au contraire, dès que son objet est en voie de changement. Or, nous éprouvons en nous-mêmes qu'il y a de la réalité mobile, de l'être en mue et non pas quelque chose d'évanescent et de successif, comme l'ont cru les phénoménistes, mais quelque chose à la fois durable, inventeur et créateur, qui ne trouve son expression ni dans la notion d'une permanence éternelle et invariable, ni dans les flots sans cesse et tout entiers renouvelés de la succession, qui n'est ni l'éternité, ni le temps qui passe, mais qui vit dans un temps qui dure. Ce qui est, ce n'est ni l'immobilité vide, ni le temps que la succession viderait sans cesse de tout contenu, c'est la durée pleine. Nous découvrons par-dessous la mobilité des phénomènes du moi apparent et superficiel, par-dessous le moi verbal doué par le langage d'une identité logique et factice, un moi profond qui vit dans la durée pure et se réalise de plus en plus, par chacune des inventions qui naissent de lui-même, s'ajoutent à sa conscience, synthèse vivante de la permanence et de la mobilité. Telle est la réalité profonde de la vie et de l'esprit. Cette réalité est aussi qualité pure. Elle dure sans se répéter. Elle a une histoire dont chacun des événements n'apparaît qu'une seule fois, ἅπαξ λεγόμενον. Elle ne peut donc être objet de science, mais c'est elle qui est l'objet propre de la philosophie. Si donc on dit que la vérité est la correspondance de la pensée avec le réel, c'est la philosophie qui devra d'abord réclamer le privilège d'en être dépositaire.

Il est vrai que cette intuition du réel, que M. Bergson regarde comme la seule façon véridique de philosopher, est énoncée par des formules verbales. L'intuition étant essentiellement complexe et dans toute sa portée étant le sens même de la réalité universelle, tout ce qui la fragmente, tout ce qui la morcelle l'altère, toute expression verbale étant essentiellement analytique puisqu'on ne peut tout dire à la fois, morcelle dès lors, fragmente et altère la pensée. Le sens du réel est incommunicable, ineffable tout comme le sens de l'art. Cependant, tout comme pour l'art, les mots, bien qu'impuissants à communiquer aux autres l'intuition que chaque être peut avoir de sa propre réalité et par cette réalité même de tout le réel, peuvent fournir aux autres des indications, leur suggérer des attitudes, leur montrer la voie par où ils pourront eux-mêmes comme se mettre en état de grâce et

saisir les intuitions. On a justement comparé la philosophie de M. Bergson au mysticisme de l'école d'Alexandrie. Plotin non plus n'enseignait pas, à l'aide de notions exprimées par le langage, la nature des réalités supérieures, il ne voulait qu'indiquer les voies d'accès par où l'âme pouvait du dehors arriver jusqu'au sanctuaire. Là, le Dieu lui révélerait ses secrets. Il y a seulement entre M. Bergson et Plotin cette différence que le réel dont nous a parlé jusqu'ici M. Bergson n'est pas un Dieu transcendant, c'est, comme disait Ravaisson, un génie, ou si c'est un Dieu, c'est un dieu dont l'empire a ses bornes, et ce dieu n'est en fin de compte que nous-mêmes dans ce que nous avons de plus intime et de plus profond. Le mysticisme de M. Bergson n'est qu'un mysticisme égotiste au lieu d'être un mysticisme théiste. Et il est assez remarquable que la philosophie de M. Bergson ait commencé à se divulguer au moment même où paraissaient les livres égotistes de M. Barrès. Comme celui-ci dans le *Culte du moi* a fini par découvrir tout autre chose que le moi égoïste et solitaire, de même M. Bergson dans les intuitions de sa conscience a découvert toute la philosophie.

Et d'abord il a constaté que le réel, loin d'être soumis aux lois d'un déterminisme inflexible, où tout se répète nécessairement, est, au contraire, puisque sa vie se développe en une histoire, sans cesse nouveauté, invention et création. Il se peut que l'avenir soit contenu dans le passé, mais comme un fruit est contenu dans sa fleur, comme une nouveauté qui s'y ajoute et non pas comme une vieillerie qui se répète. L'histoire du monde est l'œuvre d'un poète qui invente et non pas un rabâchage sénile. Nul ne peut de ce qui a été tirer ce qui n'est pas encore et qui sera différent. Il n'y a pas de doctrine plus débilitante que celle qui nous affirme que notre vie n'ajoute rien aux vies du passé, que le monde tourne invariablement dans un cercle éternel, comme le serpent qui se mord la queue. Le monde de la réalité est le monde de l'histoire où tout sans cesse est nouveau ; ce n'est donc pas un monde que domine et gouverne la nécessité, c'est un monde où règne la liberté. Si les philosophies de la nécessité, du déterminisme ont eu tant de vogue, si elles ont paru avoir tant de fois l'avantage sur les philosophies de la liberté, c'est qu'elles ont imposé à ces dernières leurs méthodes et leur conception propre de la vérité.

La philosophie nouvelle prétend nous apporter, au contraire, avec la véritable méthode la notion exacte de la vérité. Il faut donc reviser tout le procès et reprendre à pied d'œuvre toute la question. Et non seulement celle-ci, mais toutes les autres. Jusqu'à présent tous les problèmes philosophiques, ayant été posés autrement que ne le désire M. Bergson, n'ont pu être à ses yeux que mal posés. Il faut, pour leur trouver une solution, les poser tout autrement. Et alors, on s'apercevra que la solution est facile à découvrir et parfois que là où on avait cru entrevoir d'extrêmes difficultés, la difficulté venait précisément de ce qu'il n'y a point de problème.

Tous les problèmes philosophiques ont été en effet posés en fonction de l'intelligence, et on a voulu, par un jeu de concepts abstraits, les résoudre à l'aide de la dialectique rationnelle, purement intellectuelle. Or, l'intelligence et les concepts qu'elle forme, la raison, la dialectique n'ont d'autre but que la constitution de la science. C'est assez dire qu'on a constamment prétendu faire de la philosophie une certaine espèce de science. Il était dès lors infaillible que les problèmes philosophiques — qui, d'après M. Bergson, ne seraient pas scientifiques — fussent mal posés par cela seul qu'on prétendait les poser scientifiquement. La science a pour objet la quantité et les rapports entre quantités, la philosophie veut atteindre tout le réel, lequel est qualitatif. Traiter les problèmes philosophiques d'après les méthodes scientifiques, c'est donc traiter les questions qui se rapportent à la qualité d'après les méthodes qui ne conviennent qu'à la quantité. L'échec doit être infaillible. La qualité, nous l'avons vu, n'est que durée pure, distincte à la fois du devenir qui n'est que succession et du repos qui n'est qu'immobilité. La quantité au contraire est spatiale. Tout ce qui est quantitatif est spatial. Pour tout ce qui est corporel, qui est étendue et mouvement, cela est trop évident. Géométrie, mécanique et conséquemment astronomie, physique, chimie, biologie, sociologie ne peuvent être conçues que dans l'espace. L'arithmétique elle-même, affirme M. Bergson, n'existerait pas si, pour compter, l'esprit humain ne disposait à l'aide d'images visuelles, la série des nombres. « L'espace, disait Leibnitz, est l'ordre des coexistants », et par conséquent, dès que nous additionnons ensemble deux unités distinguées, il semble bien qu'une image spatiale soit

nécessaire, que l'une soit ici, que l'autre soit là, pour qu'on puisse en faire la somme. On ne pourrait donc compter sans spatialiser, sans matérialiser en quelque sorte les unités successives. La science est tout entière soumise à ces conditions. Or, notre intelligence, la raison, la dialectique, la logique telles que les ont entendues à peu près tous les philosophes et en particulier les intellectualistes, ne sont faites que pour la science. Ce sont les sources, les organes de notre savoir. Il s'ensuit que toutes leurs opérations sont essentiellement quantitatives et ont pour support des images spatiales. Notre intelligence est tout entière inféodée à l'espace. Car l'intelligence ne procède, ne peut procéder que par abstraction : pour les mieux connaître, elle décompose d'abord les ensembles, elle suppose donc les éléments abstraits à la fois distincts et simultanés, ce qui exige des images spatiales. Comment pourrait-elle séparer ces éléments sans les imaginer en des lieux différents ? Elle recompose ensuite l'ensemble, mais les images d'espace interviennent encore. L'abstraction n'est que fragmentation, morcelage et ces mots paraissent bien dire tout ce qui entre de spatialité, de matérialité dans l'opération intellectuelle. C'est pour cela que le spiritualisme philosophique apparaît si faible. Partie de l'espace, l'intelligence retrouve partout la géométrie et le mécanisme, et finalement le corps.

Voyez, par exemple, ce que devient pour un philosophe intellectualiste la notion du temps. Il semble que le temps s'oppose à l'espace. Et en réalité il s'y oppose. Mais le temps des philosophes est si peu le vrai qu'il s'emplit d'espace, ne se conçoit que dans l'espace ou par l'espace. Le temps des philosophes, c'est en effet ou l'éternité ou la succession. La succession n'est qu'une addition d'événements à d'autres événements, elle exige donc le nombre pour être conçue, elle n'existe pour la pensée que par la numération, mais le nombre, nous venons de le dire, exige l'espace ; la succession, même celle des états de la conscience, n'est donc conçue que comme liée à l'espace. Quant à l'éternité, si on la conçoit comme la totalisation de toutes les successions, par accumulation d'heures, de jours, d'années et de siècles, outre qu'on aboutit ainsi à une notion contradictoire, à la notion du nombre infini actuellement réalisé qu'avait critiquée Charles Renouvier, elle implique l'espace nécessaire à la conception de la succession : si on la conçoit comme non-successive, on ne peut se la représenter que sous la forme de l'immobilité, de la permanence, c'est-à-dire par la négation du mouvement, en d'autres termes par rapport à un déplacement dont on affirme la négation, donc à un espace. C'est comme un roc qui ne bouge pas.

.... Sedet, æternumque sedebit
Infelix Theseus.

Il en est de même de la conception ordinaire de la liberté. Supposer une alternative entre « *faire* » et « *ne pas faire* » ou entre « *faire ceci* ou *faire cela* », c'est se représenter un chemin qui à un endroit bifurque. Sans cette image spatiale la notion même d'alternative n'existerait pas. Mais en spéculant sur cette image, chacune des deux branches de l'alternative doit être soumise aux règles du mouvement spatial, donc être régie par le principe de causalité d'après lequel rien n'arrive qui ne soit déterminé par le passé. Et M. Bergson conclut que les philosophes intellectualistes ne pouvaient qu'aboutir au mécanisme, au matérialisme et finalement au déterminisme. Nous aurons à revenir plus loin sur ces diverses idées.

XV

Le second ouvrage de M. Bergson, *Matière et mémoire*, est précisément consacré au problème de la pensée. La pensée est-elle fonction du cerveau ou bien est-elle quelque chose d'irréductible aux mécanismes cérébraux? Ici encore M. Bergson renouvelle la question et s'efforce de faire voir que, posée par l'intelligence et résolue à l'aide du jeu de concepts mis en œuvre par la seule dialectique intellectuelle, la solution ne peut être que matérialiste. Ce n'est pas à l'aide d'un mécanisme logique, d'un mécanisme verbal que l'on triomphera du mécanisme. Or, que voyons-nous dans cette fonction de l'esprit que l'on appelle mémoire? Deux sortes de faits l'une à l'autre irréductibles. Parfois, en effet, nous nous souvenons, nous nous rappelons le passé, nous le faisons reparaître en nous et nous le jugeons passé : en même temps que nous le reconnaissons, nous nous détachons, pour ainsi dire, de lui ou plutôt nous le détachons de

nous, il se place comme dans une vitrine, sur une étagère, il devient une connaissance, une notion, une sorte de jeton pour la pensée que nous retrouverons quand nous en aurons besoin. D'autres fois, des mouvements, des sentiments, des idées, des attitudes du corps ou des attitudes de l'âme, s'incorporant à notre vie, deviennent des acquisitions, des habitudes durables, ce sont autant d'aliments spirituels qui auront désormais leur part dans toutes nos inventions, dans toutes nos créations et produiront leurs effets dans notre histoire. C'est un passé qui a perdu le caractère du passé, qui vit en nous, avec nous, par nous et par lequel aussi nous vivons. Or, si les premiers de ces faits de mémoire ont besoin du cerveau pour exister, s'ils le supposent, les seconds, par la nouveauté qu'ils amènent, dont ils font partie, dépassent le mécanisme cérébral qui, comme tous les mécanismes, ne peut être qu'un mécanisme à répétition. Aucune machine n'invente, aucune machine ne crée. Et le propre des acquisitions de la mémoire est de servir à des inventions. Il y a donc dans la mémoire, et par elle dans l'esprit, un quelque chose qui dépasse la matière. L'intuition du réel le découvre. Et cela même nous apprend ce que c'est proprement que la matière. Le matériel, c'est ce qui est automatique, ce qui se répète, ce qui ne présente ni nouveauté, ni invention, ni création. Plus une chose est matérielle, plus elle est inerte, moins elle agit. La matière pure, c'est ce qui n'a pas d'histoire. A mesure qu'un être naît, se développe, grandit, il a une histoire, il s'approche de l'esprit. Et nous avons si bien la conscience intime que l'homme doit inventer, créer, que nous méprisons les routines et que tout ce qui est mécanisme, automatisme, répétition nous paraît contraire à l'idée que nous nous faisons spontanément de la vie humaine, nous semble dès lors et ridicule et comique. Le petit livre que M. Bergson a consacré au *Rire* ne fait qu'illustrer cette conséquence de sa philosophie.

Appliquant enfin à l'ensemble du cosmos les principes de sa méthode, M. Bergson a voulu donner dans l'*Évolution créatrice* toute une cosmologie. Considérant l'univers comme tout d'abord il avait regardé l'homme et prenant son point de départ dans le réel, il a remarqué que, pour l'univers tout comme pour l'homme, aujourd'hui ne ressemble pas à hier pas plus que demain ne ressemblera à aujourd'hui, tout simplement parce que demain

n'est pas aujourd'hui et qu'aujourd'hui n'est pas hier. Car si aujourd'hui était hier il n'y aurait ni hier ni aujourd'hui. Il faut donc qu'il y ait une force, un ressort ou, comme s'exprime M. Bergson, un élan qui pousse le monde en avant. Cet élan vital qui se remarque en chaque être qui a une histoire, se remarque tout aussi bien dans l'univers ou dans l'ensemble des êtres. L'univers, lui aussi, a donc une histoire. Cette histoire c'est l'évolution. Cette évolution n'est pas seulement reproduction, héritage transmis, elle est aussi changement, novation, invention. L'évolution ne fait pas que répéter, elle crée, elle mérite de s'appeler créatrice. Le monde ne radote pas. Tout n'y est pas d'avance et une fois pour toutes déterminé, arrêté ; tout, au contraire, y est imprégné de spontanéité, animé de liberté. Le monde est esprit et vie. Ce qu'il y a en lui de matériel, d'inerte, de mort est déterminé. Cela pèse, cela alourdit, cela donne aussi du lest, cela se répète comme reviennent périodiquement les Piérides, ces débris d'astres éteints.

Mais c'est ce monde matériel et dégradé où se mécanisent les habitudes qui est celui où nous vivons de notre vie corporelle. Notre corps aussi est un résidu de notre âme, un mécanisme qui se manifeste jusque dans les opérations de l'esprit ; et ce mécanisme est tellement lié à nos fonctions supérieures que sans lui ces fonctions paraissent ne pas pouvoir s'exercer. Notre corps est dans l'espace, se meut dans l'espace, et a besoin pour subsister de se servir d'objets matériels ; la nature est à la fois le théâtre et le moyen de nos actions. Nous avons besoin d'elle pour subsister et pour vivre. Il nous faut la dominer, mettre ses forces à notre service. C'est précisément à cela que sert la science et c'est de là qu'est issu le rôle dévolu à ce que dans notre pensée on appelle intelligence. L'intelligence nous permet de connaître la nature, de pénétrer ses secrets, et par là de l'asservir. Ici reviennent dans la philosophie de M. Bergson tous les apophtegmes de la philosophie de Bacon : le but de la science est l'art ; l'homme doit triompher de la nature et la faire servir à ses fins, à son utilité ; car la vérité et l'utilité ne sont qu'une seule et même chose : *Veritas et utilitas ipsissimæ res.* L'intelligence est donc un moyen pour la science et la science un moyen pour la vie. Pour la vie physique. La science n'a pas d'autre objet que la nature. Il n'est donc pas étonnant,

il est au contraire tout à fait dans l'ordre que l'intelligence humaine, dans tous ses résultats scientifiques, dans tous ses procédés logiques, manie constamment des notions où l'espace se trouve compris et comme engagé. Notre science est faite pour mettre le monde des corps au service de notre corps, notre intelligence n'a d'autre fonction que de constituer la science; il s'ensuit donc naturellement que notre intelligence, pour remplir son but, doit s'adapter au monde des corps et que la science, à son tour, a un but d'utilité et non point de vérité. La science a un but pratique et point du tout un but spéculatif. L'intelligence à son tour ne sert et ne peut servir qu'à la pratique. Rien n'est donc plus naturel que de voir la science aboutir au mécanisme, au déterminisme. Comment, si elle ne considérait pas la nature comme un mécanisme et un mécanisme déterminé, pourrait-elle attendre la réussite de ses prévisions? Le monde auquel elle s'applique est en effet machinal et déterminé. Mais ce monde est un monde abstrait, un monde simplifié et amenuisé pour la commodité des techniques pratiques aussi bien que des opérations logiques; ce n'est pas le monde complet, complexe et réel.

Les formules ne sont donc pour M. Bergson que des « symboles », des images dont se sert l'esprit, des espèces de jetons qu'il manie facilement mais qui n'ont pas plus de rapports avec l'intégralité profonde du réel que les jetons de nacre d'un cercle n'en ont avec la monnaie d'or.

La science n'est donc pour M. Bergson, comme pour les Anglo-Saxons, qu'un outil ou un instrument; il se rencontre avec W. James pour aboutir à un pragmatisme, et il est enfin d'accord avec Henri Poincaré, lorsque ce dernier disait que les formules scientifiques sont commodes mais ne sont pas vraies.

On a tiré cependant de sa critique de la science des conséquences que le grand mathématicien n'aurait pas admises. En effet, lorsqu'un admirateur de M. Bergson, M. Édouard Le Roy, voulut soutenir à la rigueur les thèses anti-intellectualistes, purement nominalistes et donner à la formule de Henri Poincaré une portée qu'elle n'avait pas, ce dernier protesta avec vigueur (1). En disant que les formules « n'étaient pas vraies »

(1 *La valeur de la science*, IIIe partie, in-18, Paris, s. d.

il n'avait pas voulu dire qu'elles n'avaient aucune correspondance avec la réalité, il avait simplement voulu remarquer : 1° qu'elles n'étaient pas tout à fait exactes, et 2° qu'elles n'exprimaient que des rapports, des relations avec un grand nombre d'hypothèses, d'idées, d'autres formules et que si l'on modifiait un quelconque de ces termes, la formule ne pourrait plus subsister. Nous en avons donné plus haut un exemple en parlant des vibrations transversales. Mais, malgré tout, Poincaré ne pensait pas que les formules fussent vides de toute objectivité; car d'abord si les formules ne sont pas tout à fait exactes, elles fournissent cependant une approximation du réel et une approximation dont on peut fixer le degré; et ensuite les relations que l'expérience découvre entre les faits et les hypothèses, à supposer qu'elles doivent être interprétées autrement, qu'elles ne soient même que des symboles de la réalité et des symboles lointains, n'en sont pas moins en correspondance avec le réel et expriment cette correspondance : car il est possible que la question de la transversalité des vibrations n'ait aucun sens dans une hypothèse autre que celle des ondulations, il n'en reste pas moins que l'expérience a montré une relation entre le fait observé et l'hypothèse des ondulations; de façon ou proche ou lointaine, cette relation demeure exprimée dans la formule. Ainsi Descartes montrait qu'à supposer même qu'il n'eût jamais existé aucun triangle, le rapport entre les trois angles et deux angles droits ne subsisterait pas moins.

Pour être tout à fait exact, il faut reconnaître que M. Bergson a plus d'une fois insisté, et tout récemment encore dans une lettre à Höffding (1), sur ce point qu'à ses yeux l'intelligence peut donner et donne en effet la vérité. Elle peut, selon lui, connaître et même « connaître absolument (quoique incomplètement) » son objet. Notre intelligence, notre connaissance pratique ne sont pas des instruments faux. Mais c'est à la condition que l'intelligence ne s'applique qu'à son objet propre, la matière, la quantité et ne prétende qu'à faire la science. Elle connaît indirectement cet objet, cette matière par l'intermédiaire de ses abstractions et de ses concepts. Elle atteint ainsi ce qu'il y a

(1) *La Philosophie de Bergson*, exposé et critique par H. Höffding trad. de J. de Coussange : Appendice, p. 163. In-16, Paris, 1916.

dans le monde d'être dégradé, quantifié, mécanisé. Et le succès de la pratique lui est un sûr garant de la vérité de ses conceptions. M. Bergson soutient donc qu'il ne mérite pas l'épithète d'*anti-intellectualiste*. C'est bien plutôt *supra-intellectualiste* qu'il faudrait dire.

A l'intelligence la science, mais à l'intuition seule est réservée la métaphysique, c'est-à-dire la connaissance directe, immédiate de la qualité, de la réalité intégrale, de ce qu'il y a de vivant, d'essentiel, de primordial dans le monde et dans l'homme. L'intelligence n'atteint qu'une vérité matérielle, inférieure et fragmentaire; l'intuition nous donne la vérité supérieure, nous met en possession de la réalité de l'esprit.

XVI

On avait fait dans les écoles un tel abus de l'intelligence, les intellectualistes et surtout ceux qui se paraient du titre d'« intellectuels » avaient tellement dépassé les bornes des affirmations ou des négations permises, le dogmatisme scientiste, mécaniste, positiviste, matérialiste était devenu si arrogant et si outrancier, ses formules étaient si absolues et prétendaient être si tyranniques que la critique de l'intellectualisme professée par M. Bergson fut, pour beaucoup de jeunes esprits, une sorte de libération. *Matière et mémoire*, en particulier, fut comme une révélation. Le néant du mécanisme était mis en pleine lumière. Des conversions se produisirent. Nous en connaissons au moins deux, celle de Joseph Lotte (1), celle de M. Maritain. Lotte demeura toujours reconnaissant à M. Bergson d'avoir dessillé ses yeux; M. Maritain a cru devoir plus tard le combattre, comme « ces enfants drus et forts, d'un bon lait, dont parle La Bruyère, qui battent leur nourrice ». Le mysticisme intuitionniste parut devoir conduire au mysticisme tout court. D'où sensible émoi dans le camp rationaliste. Cette philosophie faisait croire. Elle devait donc être fausse. D'autre part, on l'accusait, et c'est ce

(1) Voy. *Un compagnon de Péguy. — Joseph Lotte*, p. 24, 1 vol. in-18, Paris, 1916.

sur quoi a insisté M. Maritain (1), d'introduire l'anarchie dans les esprits. *Matière et mémoire* affranchit sans doute de la tyrannie du scientisme, mais l'anarchie vaut-elle mieux que la tyrannie? Et se libérer de l'intelligence, est-ce autre chose que tomber dans l'anarchie?

M. Bergson a donc eu pour adversaires tous les intellectualistes, en premier lieu ceux qui ne peuvent se résoudre à abandonner le scientisme, ensuite tous ceux à qui il semble que toutes les critiques que l'on peut faire de l'intelligence sont autant d'obstacles que l'on élève entre l'esprit de l'homme et la vérité, autant d'arguments en faveur du scepticisme.

Soit donc que l'on se borne à admettre que l'intelligence doit nous donner la vérité scientifique, soit que l'on assigne, en outre, à l'intelligence la fonction de nous conduire à la vérité métaphysique pour aboutir à la vérité religieuse, il paraît bien que dans les deux cas on doive refuser crédit à la philosophie de M. Bergson. Ainsi de même que cette philosophie a eu ses commentateurs, ses panégyristes, ses admirateurs enthousiastes, de même elle a eu ses critiques et même ses détracteurs. Une décision romaine a inscrit sur les listes de l'*Index* ses principaux livres. C'est ainsi que ce philosophe a eu la singulière fortune de réunir contre lui à la fois les rationalistes les plus opposés à toute idée religieuse, tels que M. Julien Benda, des croyants sincères, tels que M. Maritain, et les gardiens authentiques et vigilants des croyances catholiques.

Tous les rationalistes d'un côté et, de l'autre, tous ceux qui, parmi les catholiques, suivent les directions philosophiques sinon absolument imposées, du moins fortement recommandées par leur Église, et par suite professent les doctrines scolastiques de l'*intellectus componens et dividens*, ont dû s'opposer aux doctrines de M. Bergson. La congrégation de l'*Index* en a par sa décision signalé les réels dangers. Car alors même que des esprits très subtils et très avertis parviennent à leur trouver un sens acceptable, il n'en reste pas moins vrai que des esprits plus curieux que formés et plus aventureux que lestés risquent d'y brouiller les voies et de s'égarer, d'y trouver des fondrières et des marais, et finalement de s'y enlizer. Il est d'ailleurs

(1) *La Philosophie bergsonienne*, gr. in-8°, Paris, 1914.

difficile de ne pas reconnaître le bien-fondé des critiques que l'on a opposées aux idées de M. Bergson.

La grosse, la principale objection qu'on lui a faite porte sur le rôle qu'il attribue à l'intelligence. Il nous est impossible ici d'entrer dans le détail de la discussion technique. Nous ne pouvons qu'en indiquer les éléments principaux. L'intelligence, selon M. Bergson, n'est qu'un outil, un outil adapté à sa fonction. Devant faire une science de la nature et de la matière, elle a en elle-même, par les notions spatiales dont elle ne peut se dégager, qu'elle doit sans cesse mettre en jeu, un élément de fausseté. N'étant pas faite pour la vérité intégrale, on ne peut le lui reprocher, mais il faut bien aussi que l'on sache qu'on ne peut se fier à elle si elle prétend sortir de son rôle. L'intelligence est faite pour notre usage, pour notre service, spécialement pour le service de notre corps; ne lui demandons pas autre chose si nous voulons pouvoir nous y fier. Ses abstractions mutilent, fragmentent et morcellent le réel. La vérité vraie doit être intégrale, totale, universelle, comme le réel. Une vérité fragmentaire, si on la regarde comme complète, n'est et ne peut être qu'une erreur. Et la vérité étant à la fois intégrale et intuitive ne peut être qu'incommunicable. Les mots successifs qui ne peuvent signifier que des abstractions la défigurent, la faussent. Le réel est ineffable et inexprimable.

Ni les rationalistes, ni les scolastiques, ni même les intellectualistes les moins rigoureux, n'ont pu admettre ces propositions. Les critiques de M. Julien Benda sont parallèles à celles de M. Maritain. Ce converti de M. Bergson, touché de la grâce thomiste, est devenu, en effet, l'un des adversaires les plus décidés du bergsonisme. Les uns et les autres admettent que l'intelligence peut atteindre tout le réel et l'atteindre à l'aide de ses conceptions, et qu'enfin, ajoute Henri Poincaré (1), si le réel était ineffable et la vérité incommunicable, tout le monde devrait se taire, même M. Bergson et ses partisans. Et ce serait grand dommage. Où est, en effet, la preuve que l'intelligence est asservie à l'espace? N'y a-t-il pas de notions pures d'où l'abstraction peut éliminer non peut-être toute image spatiale d'ordre tactile ou visuel, accessoire et accidentelle,

(1) *La valeur de la science*, c. X, § 1, p. 216.

mais tout élément spatial intégrant et essentiel? N'avons-nous pas l'idée de simplicité, l'idée d'unité? Ces idées excluent l'espace et donc ne l'enferment pas. Est-il sûr que l'on ne puisse compter sans situer dans l'espace la série des nombres? J'ai jadis objecté moi-même (1) à M. Bergson que les sons successifs d'une horloge pouvaient être additionnés sans qu'aucune image visuelle, spatiale dût intervenir. Je vois la même remarque reprise par un critique anglais de M. Bergson, M. Russell (2). Ce dernier attribue la théorie de M. Bergson à la prédominance de son imagination visuelle sur son imagination sonore. M. Bergson étant un visuel imagine tout dans l'espace et se figure que sa conformation imaginative est celle de tous les autres. De même Victor Egger, jadis, soutenait que la parole intérieure n'était accompagnée d'aucune image motrice parce que lui-même n'avait, quand il parlait intérieurement, aucune de ces images. L'espace ne fait donc pas partie intégrante de toutes nos images et, par elles, de toutes nos conceptions. Serait-il mêlé à toutes nos images, il ne s'ensuivrait pas encore qu'il fût nécessaire à notre pensée, à toute notre intelligence. Car imaginer n'est pas concevoir; l'imagination ne doit pas être confondue avec l'intelligence. M. Maritain a, avec raison, insisté sur ce point: il importe peu que nous ne puissions imaginer le nombre ou la succession sans y mêler des images de la vue ou du toucher, qui sont imprégnées d'espace; la figure du nombre écrit sur le tableau n'est pas plus le nombre que ne le serait un paquet de morceaux de bois; le nombre arithmétique n'existe qu'à titre de concept et ce concept ne contient pas le moindre élément d'espace. S'il en est ainsi, que devient tout cet artifice ingénieux par lequel l'intelligence se trouvait aménagée de façon essentiellement pratique, adaptée à la nature et à tous les besoins du corps?

La partie de la critique anti-intellectualiste qui ne va à rien moins qu'à refuser toute valeur de vérité à nos abstractions, qu'à regarder toute idée abstraite comme déformante et l'intelligence, quand on veut hors du monde des corps, hors de l'appareil scientifique, se fier à elle, comme une maîtresse d'erreur,

(1) *Essai sur le libre arbitre*, appendice, p. 568, 2e édit. Paris, 1896.
(2) *Revue de métaphysique et de morale*, mai 1914, supplément, p. 18.

n'a pas pu davantage être acceptée par les philosophes qui ont gardé leur sang-froid.

Est-il vrai qu'abstraire même dans les conceptions purement spirituelles et philosophiques soit déformer et défigurer? Est-il vrai qu'analyser soit dénaturer? La dissection tue l'animal sans doute, mais détruit-elle aussi en les isolant les éléments anatomiques? La décomposition de l'eau dénature l'eau, mais dénature-t-elle aussi l'oxygène et l'hydrogène? Et sans cette analyse pourrait-on connaître la composition de l'eau? Tout de même, distinguer en un homme sa bonté de son courage est-ce assassiner cet homme, et même dans le composé la distinction de ce qu'on appelle bonté et de ce qu'on appelle courage mérite-t-elle d'être assimilée à une déformation? N'y a-t-il pas là quelque chose qui correspond à du réel? Il ne faudrait pourtant pas confondre la division, qui porte sur la matière et la quantité, et l'abstraction qui ne porte que sur les qualités : diviser, c'est en effet et morceler et toujours en quelque manière altérer ce qu'on divise, ce qu'on morcelle ; abstraire, au contraire, c'est éliminer du concept d'une qualité tout ce qui l'altère, c'est donc en le purifiant serrer la réalité de plus près. Nous est-il d'ailleurs possible de penser autrement que par déroulements successifs de conceptions? Pouvons-nous, sous prétexte de mieux saisir le réel, supprimer le discours mental et même le discours verbal? M. Bergson et ses admirateurs ne sont-ils pas obligés de se servir du discours et des mots, et par cela même des abstractions? Pour nous suggérer des attitudes ne faut-il pas que par des mots ils s'adressent à notre intelligence, ne faut-il pas que nous les comprenions, qu'ils espèrent que nous pourrons les entendre? Si l'intelligence appliquée aux objets métaphysiques était fausse, cette fausseté serait une réalité négative sans doute, réalité cependant. Mais le procédé par lequel l'intelligence est démontrée fausse est un procédé analytique, intellectuel. Ce procédé n'aboutit donc à sa conclusion — à savoir que l'intelligence est fausse — que s'il est capable d'atteindre le réel, c'est-à-dire si l'intelligence est vraie. Nous voilà au rouet. M. Bergson, comme tous ceux qui, à l'aide de l'intelligence — et comment procéderait-on autrement? — ont voulu ruiner la valeur de l'intelligence devait infailliblement tomber dans le diallèle.

XVII

C'est là, je crois bien, ce qu'il y a de ruineux dans le système. Mais les principales parties, celles qui sont vraiment géniales, ne me paraissent qu'artificiellement liées à ces discussions et à ces critiques. Et l'on peut, par exemple, ne pas condamner l'abstraction et reconnaître cependant tout ce qu'il y a de fécond dans l'intuition. Les abstractions une fois fermées et les analyses qui en résultent, on peut considérer l'intuition comme une méthode de synthèse et de contrôle (1). Toute analyse qui se contenterait d'être une analyse serait incomplète et fausse par cela même. Démontez une pendule, vous ne trouverez à la fin que de l'acier et du laiton. Ainsi vous aboutirez au matérialisme, dans les êtres vivants au mécanisme, en psychologie à l'associationisme. Et là-dessus le scientisme triomphe. Les opérations les plus complexes de la vie, celles qui paraissent le plus empreintes de finalité se réduisent à un déterminisme physico-chimique. Le microscope ne donne pas autre chose. La finalité n'apparaît pas, elle n'est ni visible ni tangible.

Gœthe a écrit dans un passage célèbre de *Faust :* « Se propose-t-on de connaître et de décrire un être vivant? La première chose qu'on fait, est d'en chasser le principe de vie. Alors on a dans la main toutes les parties; il n'y manque que le lien immatériel. La chimie appelle cela s'emparer de la nature. En vérité, on se moque de soi-même. » En dehors des parties, n'y a-t-il donc rien de plus? N'y a-t-il pas un ordre, des formes, des lois, ce « lien immatériel » dont nous parle Gœthe? Cet ordre, ces lois, ce lien, ces formalités de l'être n'ont-ils pas une importance et une valeur? Ils ne sont perceptibles qu'à notre esprit; nos balances, nos microscopes ne peuvent les isoler. Comment démontrer leur réalité sinon en opérant la synthèse? Là où l'ordre, la loi, les formes sont respectés, la synthèse réussit; elle échoue partout ailleurs. Donc l'ordre existe, a une réalité. C'est l'intuition synthétique expérimentale qui l'a fait voir. Ce

(1) Cf. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, in *Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1903.

n'est pas encore l'intuition bergsonienne. Mais la voici maintenant. Si vous voulez savoir ce que c'est que l'ordre et ce que c'est que la loi, comme si vous voulez savoir au vrai ce que c'est que l'être, il faut rentrer en vous-même et là, dans la concentration intérieure de votre pensée à la fois multiple et une, mouvante et durable, vous constaterez d'abord peut-être le désordre et la confusion; mais peu à peu du sein du désordre vous verrez surgir l'arrangement, l'ordre, la législation, la paix vivante et harmonieuse de la pensée et vous saurez alors ce que c'est que la loi, la forme, la finalité. Vous vous sentirez vivre, vous vous sentirez être. Cette expérience d'ordre supérieur vous révélera immédiatement le plus réel de vous-même et vous donnera enfin la vérité vraie, non pas la vérité approchée, physique et plus ou moins symbolique, mais la vérité supérieure et métaphysique.

Et cette intuition de l'être, du réel, de la loi, de l'ordre que nous révéla Descartes, porte plus loin que le « je suis » personnel, plus loin que notre être même. Par cela seul que l'homme est un être composé et, comme disaient les anciens, un microcosme, l'intuition permet de saisir en nous, comme en une hiérarchie, à partir de l'être raisonnable, intelligent, les dégradations de l'être. Tout au moins à travers les divers degrés de la conscience. Nous pouvons pressentir ce que peuvent être le subconscient et peut-être l'inconscient même jusqu'à ce quasi néant qui est la matière. Remontant maintenant l'échelle au-dessus de la raison, ce n'est plus l'intuition qui peut nous révéler les degrés supérieurs de l'être, mais le mouvement ascendant qu'elle nous permet nous ouvre les perspectives des réalités supérieures. « C'est ainsi qu'en pensant à nous, disait Leibnitz, nous pensons à l'immatériel et à Dieu même. »

Et cela sans le moindre soupçon d'ontologisme. Par notre être c'est l'être que l'intuition nous révèle, par la constitution de l'être les principes, les lois, l'ordre et elle nous conduit ainsi à concevoir, autant qu'il est en nous, ce qui, nous dépassant, ne peut nous être immédiatement donné.

Aurez-vous, par là, dépassé, transcendé l'intelligence? En aucune façon. L'opération synthétique, pour être inverse de l'analytique, lui correspond cependant. Elles sont, l'une sans l'autre, incomplètes. Tout élément isolé par l'analyse est lui-même synthétique et l'analyse ne nous apprendrait rien si elle arrivait à isoler des éléments tellement homogènes, indifférenciés que nous ne saurions plus les remettre en ordre. Il faut numéroter les rouages d'une pendule pour savoir la remonter. Chaque morceau d'un puzzle porte quelque encoche qui doit le faire mettre là et non pas ailleurs. Si on réduisait une machine en petits morceaux de fer tous semblables, personne ne pourrait jamais la reconstituer. De même pour les abstractions : aucune n'est tellement isolée par l'esprit qui la conçoit qu'elle ne doive se remettre d'elle-même à sa place, en liaison avec les autres. Il y a de l'intuition jusque dans l'analyse et l'abstraction, c'est ce que M. Bergson a négligé de voir; il n'y a de contrôle que grâce à l'intuition, c'est ce que les critiques devraient reconnaître. Et si ces derniers le voulaient bien, ils pourraient constater que la durée bergsonienne n'est pas aussi paradoxale qu'ils ont bien voulu le dire. Qu'on songe que le mot *temps* dont nous nous servons a sur nos lèvres deux sens très différents, à peu près contradictoires. Car il y a le temps qui passe et il y a le temps qui dure. Le temps qui passe est la succession divisée en ses trois temps : passé, présent, avenir. Il se morcelle en instants fugitifs qui ne naissent que pour cesser d'être, en sorte que le présent est insaisissable, le passé n'est plus, l'avenir n'est pas encore. Nous sommes comme suspendus entre deux néants. On conçoit ainsi ou à peu près le présent comme la limite entre le passé et l'avenir. C'était la conception de Victor Egger. Voilà ce que donne la dialectique. L'intuition nous donne tout autre chose. Elle nous dit que, dans toute vie mentale, il y a quelque chose qui passe et quelque chose qui dure, de la succession et de la durée : j'écris, les lettres se succèdent sous ma plume et les mouvements dans mes doigts et les pensées dans mon esprit; cependant un vouloir persiste, une attention, un noyau de pensée qui domine, commande et fait être tout le reste. Ce noyau, durant que j'écris ces lignes, ne change pas. Il fait partie lui-même d'un noyau plus massif et plus important qui, depuis quatre jours que je travaille à traiter de la philosophie de M. Bergson, n'a pas varié; même à travers les interruptions, les repos, les sommeils, les intervalles, il a subsisté latent.

Celui-ci à son tour est lié à celui, plus durable encore, qui domine tout cet ouvrage. Et cet ouvrage enfin prend place dans

une durée plus complexe, plus étendue mais tout aussi une, qui est mon être, mon moi, ma personne. Telle est la durée que nous donne l'intuition. En dehors de l'intuition les mots sont impuissants à en faire naître l'idée. Un aveugle ne peut avoir aucune idée des couleurs. L'intuition est une expérience et aucun artifice verbal ne peut remplacer l'expérience; les idées mêmes sont impuissantes, car là où manque toute espèce d'expérience correspondante, l'idée ne peut exister, elle n'est qu'un mot.

Je reconnais volontiers avec les critiques de M. Bergson que la façon dont il parle de la durée, de la « pure durée » manque de netteté et prête à l'équivoque. Car il semble bien que, se conformant par là à une manière de penser qui, pour être communément adoptée par les modernes, n'en est pas pour cela plus exacte, M. Bergson ne conçoive le réel que comme mouvant et changeant, en sorte que sa « pure durée » doit paraître passer et changer, plus encore que durer. Et de là viennent les plus graves reproches que l'on a été en droit d'adresser aux expressions de M. Bergson.

Cependant il serait injuste de ne pas reconnaître l'effort considérable pour sortir du mouvement toujours sensitif et évanescent et pour retrouver la pleine durée dont nous parlions tout à l'heure, c'est-à-dire, selon le langage d'Aristote, pour ne plus considérer surtout les passages de la puissance à l'acte, mais pour atteindre dans sa durée pure l'acte lui-même. C'est dans la durée psychologique que M. Bergson a eu comme la révélation de ces cadres du changeant qu'il appelle la durée. Ce n'est pas seulement le phénomène qui l'a frappé, c'est la liaison et la synthèse même des phénomènes. Il est vrai que son langage reste toujours inféodé à la succession, mais c'est parce qu'il ne consent pas à sortir de l'éprouvé, de l'expérimenté pour atteindre par la conception l'acte lui-même, c'est-à-dire ce qui ne change pas et est au contraire le terme du changement.

Cette durée est-elle la vie spirituelle même? Se confond-elle avec l'âme du spiritualisme? M. Bergson n'en a rien dit et je ne crois pas que personne soit en droit de lui attribuer des conclusions auxquelles il n'est pas lui-même arrivé, de lui prêter des réponses à des problèmes qu'il n'a pas encore abordés. Il paraît, par exemple, incontestable que la liberté dont il parle en beaucoup d'endroits n'est que la spontanéité et non pas le libre

arbitre, apanage de l'homme, condition de sa moralité, mais une absence de déterminisme dont serait douée la nature entière. Il semble qu'à la façon dont il a exclu les alternatives où doit s'exercer le libre choix, il se soit d'avance enlevé la possibilité de donner à la solution du problème le sens que lui ont donné les spiritualistes et les chrétiens. Il serait pourtant aventureux de rien préjuger. L'esprit de M. Bergson a bien des ressources. Il n'a pas encore abordé le problème moral. Il se peut qu'il y trouve, et sur la liberté même, des lumières que nous ne soupçonnons pas.

Je ne voudrais pas davantage souscrire aux accusations de naturalisme et de panthéisme que l'on a portées contre lui. Je crois au contraire que sa philosophie réserve sur ce point beaucoup de surprises. Il ne suffit pas en effet que l'on puisse, dialectiquement, tirer d'une théorie des conséquences pour que ces conséquences soient les seules que l'on en puisse déduire. Chaque philosophe, chaque commentateur donne aux mêmes termes des sens assez différents. Il suffit d'insister sur une nuance pour faire tomber une doctrine du côté où elle ne faisait que pencher. M. Bergson n'a pas encore abordé le problème moral, ni le problème religieux. Dans l'*Évolution créatrice* il s'est placé résolument au sein même de la nature. Il n'est pas étonnant qu'il n'y ait pas rencontré le créateur. L'élan vital qu'il découvre et dont il fait tout dépendre se suffit-il à lui-même et ne dépend-il pas de quelque chose de supérieur? M. Bergson n'examine pas la question et il n'est permis à personne de préjuger comment il la résoudra. M. Maritain affirme qu'il doit la résoudre en panthéiste, M. Le Roy (1) affirme tout le contraire. Joseph Lotte disait à son tour : « Je n'oublierai jamais l'émotion dont me transporta l'*Évolution créatrice*. J'y sentais Dieu à chaque page. » Et M. Bergson a écrit lui-même : « Les considérations exposées dans mon *Essai sur les données immédiates* aboutissent à mettre en lumière le fait de la liberté; celles de *Matière et mémoire* font toucher du doigt, je l'espère, la réalité de l'esprit; celles de l'*Évolution créatrice* présentent la création comme un fait : de tout cela se dégage nettement l'idée d'un Dieu créateur et libre, générateur à la fois de la matière et de la vie et dont

(1) *Une philosophie nouvelle. — Henri Bergson*, in-16, Paris, 1913.

l'esprit de création se continue du côté de la vie, par l'évolution des espèces et par la constitution des personnalités humaines (1). » Il y a beaucoup de raisons pour croire, et la lettre de M. Bergson le prouve, que c'est M. Le Roy qui voit juste. Car cet élan vital est-il donc si différent de l'attrait en vertu duquel, dans la philosophie d'Aristote, le monde entier se dirige vers l'acte pur? Et la durée qui sans être successive, voit cependant se produire en elle le changement diffère-t-elle beaucoup de la cause scolastique et péripatéticienne qui meut et, tout en faisant mouvoir, ne se meut pas elle-même, *causa movendo non movetur*? M. Maritain remarque lui-même qu'on pourrait ainsi retrouver chez M. Bergson bien des pensées, bien des expressions qui rapprocheraient sa philosophie de celle de saint Thomas; seulement M. Maritain affirme que, par ce que ces pensées et ces expressions présentent précisément d'original, elles s'écartent de la vérité. Il insiste pour élargir le fossé et accentuer les incompatibilités. Ne pourrait-on pas tout aussi bien les diminuer?

Je ne verrais, pour mon compte personnel, aucun inconvénient et je verrais même beaucoup d'avantages à ce que la terminologie scolastique fût adoptée par les philosophes : on saurait du moins sur quoi on discute et l'on aurait une méthode commune; mais quoi? ni M. Maritain ni moi ne sommes les maîtres, et si nous ne pouvons faire que les autres parlent comme nous le préférerions, nous pouvons du moins montrer que nous les comprenons et que, traduites dans notre langage, leurs pensées se rapprochent des nôtres précisément dans la mesure où elles ont de la solidité et de la valeur. Il ne faudrait pas d'ailleurs se faire illusion : la terminologie scolastique toute communément adoptée et consentie qu'elle paraisse, n'entraînait pas chez les vieux maîtres une unanimité de pensée et chacun avait sa spéciale façon d'entendre les mêmes termes. On peut, chez nos néo-scolastiques relever des divergences semblables. Et la raison est fort simple. Toute la scolastique est une philosophie de la qualité; or, la qualité a cela de caractéristique qu'elle ne devient objet de l'entendement qu'après avoir passé par le sens et que, dès lors, quel que soit l'effort d'abstraction de l'entendement et

(1) *Lettre au P. de Tonquédec*, publiée par *les Etudes*, 20 février 1912.

le succès de cet effort, l'idée abstraite, le concept général retiennent toujours quelque chose de leurs origines sensibles, d'individuel par conséquent, de subjectif, dirait un moderne, qui fait que prononçant les mêmes mots, énonçant les mêmes définitions dans les mêmes termes, deux esprits ne peuvent cependant penser tout à fait de même. Il y a un noyau solide de pensée qui leur est commun, que les termes aident à fixer, mais ce noyau a aussi une photosphère par où se caractérise l'individualité de la pensée de chaque homme. Aucun scolastique ne contesterait ces faits. Ne faut-il pas dire alors que la vérité de nos pensées se trouve dans l'entendement, dans l'idée abstraite, mais qu'elle ne se trouve à l'état pur dans aucune de nos représentations singulières toujours entachées de singularité, de préférences individuelles? Nous ne saisissons donc pas la vérité dans les intentions premières de nos conceptions, mais seulement dans nos intentions secondes. Et ceci nous rapprocherait singulièrement de M. Bergson.

Ce qui a paru, dans la philosophie nouvelle, plus aventureux encore et plus décevant, c'est l'évolution étendue à tout et même aux principes, aux lois les plus nécessaires de la pensée. Entraîné par le procédé expérimental auquel il s'est livré comme à la méthode unique, M. Bergson dit en effet quelque part que le oui et le non sont également faux, également vrais et cela sur toutes choses. Il y a évidemment, dans une telle formule, de l'outrance et de l'exagération. Si l'on nie le principe de contradiction, il n'y a plus de conversation, d'entente, de parole ni même de pensée possibles. La durabilité, la permanence, l'immobilité d'un noyau idéal de la pensée sont indispensables pour que n'importe quel discours soit intelligible. Si d'un instant à l'autre les termes changeaient de sens, la parole humaine ne serait plus que délire. Je ne pense pas que M. Bergson ni M. Le Roy aient prétendu dire le contraire. Je n'aime pas à interpréter en folies les paroles des penseurs. Beaucoup de oui sont devenus des non et beaucoup de non sont devenus des oui, mais tous les oui ne peuvent devenir des non ni tous les non des oui. Il est bien évident que si M. Bergson admettait à la rigueur cette évolution des contradictoires il déclarerait par là même que toute sa philosophie est sans valeur. M. Bergson voulant garder le contact immédiat avec la vie, n'a voulu faire

que de la psychologie; son esprit plus observateur, d'aucun disent plus artiste, que scientifique, s'est complu au spectacle des mouvements intérieurs ; de là sa suspicion vis-à-vis des abstractions, sa défiance vis-à-vis de la logique. Ces formules paradoxales n'en offrent pas moins de réels dangers. Elles favorisent la paresse et la sensualité malsaine de l'esprit, développent sous prétexte d'anti-intellectualisme, les tendances paresseuses au scepticisme, les tendances voluptueuses au dilettantisme.

Mais si la partie constructive de la philosophie de M. Bergson, je veux dire sa théorie de la distinction de la matière et de l'esprit, paraît infiniment plus ingénieuse que solide, si sa critique de l'analyse et de l'abstraction porte à faux et entraîne les plus redoutables conséquences, en revanche sa critique de l'intellectualisme scientiste apparaît définitive. Elle confirme et approfondit par des analyses philosophiques les jugements qu'avaient déjà portés les savants eux-mêmes. Les formules scientifiques ne donnent qu'une vérité moyenne, approchée, symbolique et plus propre à nous permettre l'usage des choses que disposée pour nous faire pénétrer dans leur intérieur. La science ne nous donne que des abstraits, et le concret seul existe réellement. Or, la philosophie ou métaphysique a essentiellement pour objet de nous donner la connaissance du concret et du réel. La liberté, l'âme, Dieu, n'ont de valeur qu'autant qu'ils sont autre chose que de pures conceptions de l'esprit, qu'ils sont des êtres réels et concrets. M. Bergson vient de nous dire que la science ne peut nous donner une vérité tout à fait vraie, la vérité intégrale, qu'elle est dès lors impuissante à résoudre le problème de l'univers, à plus forte raison le problème de la destinée. Elle n'aborde même pas ce dernier problème. Tout au plus celui de nos origines. Une autre philosophie va se présenter qui aura précisément pour but de résoudre cette question essentielle.

Cette philosophie est la philosophie de l'Action.

XVIII

Ollé-Laprune dans trois ouvrages : *la Certitude morale, la Philosophie et le Temps présent, le Prix de la vie*, avait traité de

haut ces problèmes. Unissant dans une harmonie subtile et fluide les enseignements d'Aristote et de la scolastique avec les inspirations chrétiennes de saint Augustin, les vues de grand style de Malebranche et les pensées de Gratry, Ollé-Laprune avait fait voir que la solution des grands problèmes humains, si elle n'est pas susceptible d'atteindre à une certitude semblable à celle des mathématiques, peut cependant en revendiquer une autre, non pas moins solide, mais différente, celle qui, au lieu de reposer sur des notions intellectuelles, repose sur les vérités morales. Qu'importe qu'une maison repose sur le roc ou sur l'argile si les fondements sont aussi solides? C'est ainsi qu'Ollé soutenait que l'existence de la loi morale, le devoir, la spiritualité, la liberté et l'immortalité de l'âme avaient pour caution bien moins les notions purement abstraites de l'intelligence que les exigences non pas moins rationnelles mais plus concrètes de la pratique morale. Ollé-Laprune ne contestait en aucune manière la valeur et l'autorité de la raison ; il estimait cependant que la raison avait deux domaines, la spéculation et l'action, et il pensait que les certitudes qu'elle pouvait nous donner n'étaient pas moins grandes dans le second que dans le premier. La raison partout nécessaire ne lui paraissait suffisante nulle part. Pour suffire à la complexité de la vie humaine, il pensait qu'elle avait besoin de se compléter par la foi et par l'autorité de l'Église. C'est ce qu'il expliquait à ses élèves en 1896-1897 dans un cours sur la *Raison et le rationalisme* (1).

Aussi appelait-il des vérités et des certitudes les propositions de la métaphysique spiritualiste et il n'aurait pas consenti à ne reconnaître en elles que des croyances auxquelles, comme disaient les néo-criticistes, notre esprit n'adhère que par une libre foi. Ollé-Laprune adoptait ainsi entre le criticisme et la scolastique une *via media* qui eut pour résultat d'engager un de ses disciples les plus aimés, M. Maurice Blondel, dans cet ordre de recherches qui devait aboutir à la philosophie de l'*Action* (2).

Ollé-Laprune était catholique nettement, franchement, ouvertement. Il ne concevait pas que la spéculation philosophique pût être séparée de la foi aux dogmes de la religion par une

(1) Publié avec une préface de Victor Delbos, in-16, Paris, 1906.
(2) In-8°, Paris, 1893.

sorte de cloison étanche. La plupart du temps ses cours aboutissaient au christianisme; mais ce n'était pas parce qu'il s'était d'avance proposé ce but, c'était parce que le dogme chrétien se trouvant au sommet de sa pensée, dès qu'il la poussait jusqu'à son terme, il devait nécessairement retrouver le dogme. C'est ainsi qu'il restait et philosophe et chrétien sans faire expressément besogne d'apologiste. Il aimait à répéter le mot de Platon : « Il faut aller au vrai avec toute son âme » ; il se refusait à traiter le christianisme comme un parent pauvre en compagnie duquel on n'oserait pas se montrer. La raison et la foi se trouvant dans une seule âme ne devaient ni se combattre ni s'ignorer ; leur harmonie dans la vie devait pouvoir trouver son expression dans l'esprit. Par conséquent, les plus hautes spéculations d'un philosophe chrétien qui, étant philosophe, entend bien user jusqu'au bout de sa raison et qui, étant chrétien, ne veut ni celer, ni amoindrir, ni humilier sa foi, doivent avoir pour effet de montrer comment la foi complète et achève la raison et comment la raison conduit au seuil de la foi. Raison et foi se compénètrent harmonieusement dans la vie du chrétien qui pense; il y a donc entre elles, en dépit de toutes les différences, une sorte de continuité. Elles s'entretiennent et ne se disputent pas. On retrouve l'influence de quelques-unes de ces idées dans les conclusions du livre solide et profond de M. Victor Delbos sur le *Problème moral dans la philosophie de Spinoza.*

M. Maurice Blondel, dès ses années d'École normale était catholique et se disait tel. Il se donna pour tâche de faire voir comment sa profession de foi chrétienne et spécifiquement catholique, loin d'être une entrave à sa pensée, lui apparaissait au contraire et devait même apparaître à tout homme qui voudrait aller jusqu'au bout de sa réflexion comme le terme ultime du développement spirituel.

On peut dire que depuis Descartes toute la philosophie moderne repose sur ce principe de méthode : « Rien ne peut se soumettre la raison qui n'ait tout d'abord été approuvé, accepté, reconnu légitime par la raison. » C'est le principe de l'autonomie de la raison, universellement regardé comme le principe de toute science et de toute philosophie. Il n'est pas contesté par le catholicisme, il est même placé par l'autorité catholique à la base de toute théologie puisque le Concile du Vatican déclare

qu'il est contraire à la doctrine catholique de soutenir que l'existence de Dieu, c'est-à-dire le principe de toute autorité, ne peut pas être connue avec certitude par la raison. L'autonomie de la raison ne conduirait au rationalisme que si on lui faisait dire que la raison ne doit reconnaître comme raisonnable que le rationnel et que ce qui est de tout point intelligible, excluant ainsi avec le mystère et le miracle toutes les sortes d'autorité. Mais par lui-même le principe de l'autonomie de la raison n'exclut pas plus la reconnaissance raisonnable de l'autorité que le principe de l'autonomie de la volonté n'exclut une obéissance consentie.

Voici maintenant que de ce principe un autre résulte : si la raison ne peut et ne doit reconnaître comme légitime que ce qu'elle aura elle-même authentiqué, comme la raison ne s'exerce que dans la pensée et par la pensée, et comme la pensée ne saurait être extérieure à elle-même, qu'elle n'est et ne peut être qu'immanente, il s'ensuit évidemment que, pour commencer la recherche de la vérité, l'esprit de l'homme ne peut partir de rien qui lui soit extérieur; il doit partir de lui-même, rechercher en soi les faits, les lois, les principes à l'aide desquels il pourra constituer sa philosophie, c'est-à-dire la théorie de son âme, la doctrine de sa vie. Le principe de l'autonomie de la raison conduit donc nécessairement à la méthode d'immanence. On n'a pas le droit de transformer cette méthode en principe, encore moins en doctrine. Si on pose l'immanence en principe on fait d'un procédé logique une réalité métaphysique. Au lieu de dire : « On ne trouve de vérité qu'en commençant les recherches par le dedans », on dit : « Il n'y a pas d'être qui ne soit immanent. » Ce qui évidemment pose au début de toute recherche l'idéalisme, le subjectivisme ou le panthéisme. Mais si l'on dit simplement : « La méthode exige que je regarde d'abord au dedans de moi, quitte ensuite à en sortir si la raison le demande », on ne présume d'avance aucune philosophie.

M. Maurice Blondel, qui n'est pas un auteur facile et dont la pensée subtile et complexe exige pour être comprise une patience et une absence d'idées préconçues également peu communes, a été très vivement discuté et critiqué. Des théologiens comme feu l'abbé Gayraud ou le R. P. de Tonquédec, de la Compagnie de Jésus, l'ont accusé de toutes sortes d'erreurs : là où M. Blondel

écrivait : « méthode » ils ont entendu : « doctrine ». En revanche, d'autres théologiens, également qualifiés, tels que les PP. de Valensin, aussi de la Compagnie de Jésus, ont soutenu dans le *Dictionnaire d'Apologétique* sa parfaite orthodoxie. Comme il désavoue les opinions que lui prêtent les premiers et ne se reconnaît que dans l'exposé qu'ont fait de sa doctrine les seconds, il est permis de penser qu'il s'entend soi-même mieux que personne et d'interpréter ses écrits dans le sens le plus favorable.

Certains critiques prétendent, en effet, que par le fait seul que l'on commence par le dedans on se condamne à n'en plus sortir, et la méthode, selon eux, aboutit infailliblement au principe. Toute logique contient une métaphysique. Ces critiques font remonter au « je pense » de Descartes tout l'idéalisme, toutes les erreurs modernes. Peut-être n'ont-ils pas tort. Cependant il faut distinguer : l'idéalisme, le subjectivisme et tout le reste viennent-ils de la méthode telle que Descartes l'a entendue ou de la méthode intérieure telle qu'elle doit être entendue? C'est là toute la question. Je demande où l'homme pourrait trouver un point de départ pour sa pensée ailleurs que dans sa pensée. Si on veut bien y réfléchir, tout est là. Quiconque part de la pensée et observe, après, les lois mêmes de la pensée suit, qu'il l'avoue ou non, une méthode d'immanence. On la retrouverait aussi bien dans Aristote et dans saint Thomas que chez Socrate, chez Descartes, chez Maine de Biran ou chez M. Maurice Blondel. Ce qui a excité l'animadversion des critiques c'est que les modernes, prenant dans le moi leur point de départ et accordant ainsi aux données intérieures de la conscience, au « fait primitif » une importance privilégiée, paraissent par cela même regarder comme négligeables tous les autres faits et se condamner ainsi à ne pas sortir d'eux-mêmes. En fait cependant Descartes, Maine de Biran en sont sortis. Et si le premier n'a pu en sortir qu'en étant infidèle aux rigueurs de sa méthode, ce dernier a su très nettement distinguer, précisément à la lumière du fait primitif, la différence qu'on doit faire entre la notion du moi et la réalité de l'âme. Les anciens s'établissaient d'emblée dans les principes de la pensée et en déduisaient aussitôt les conséquences; les modernes s'appuient d'abord sur les faits où ils éprouvent et, pour ainsi dire, expérimentent la vérité des principes; mais les uns et les autres partent de la raison, de la pensée, de ce qui est

au dedans avant d'aboutir à quoi que ce soit qui soit extérieur ou supérieur. Les conséquences que l'on peut tirer d'une méthode, les fausses applications que l'on peut en faire ne prouvent pas plus contre elle que les fausses déductions ne prouvent contre un principe. De ce que Spinoza a tiré tout un panthéisme du principe de contradiction uni au principe de substance il ne s'ensuit ni que ces principes sont faux, ni que la méthode déductive est nécessairement trompeuse.

M. Maurice Blondel a donc pu, sur les traces de Descartes et surtout de Maine de Biran, suivre une méthode d'immanence sans être forcé d'aboutir à une philosophie de l'immanence, à l'immanentisme, cette autre forme du panthéisme. Sa pensée, assez semblable à celle de Biran, est que, les faits dépendant des lois, on doit dans les faits pouvoir retrouver les lois. Car les lois expriment les conditions d'existence et tout fait, par cela seul qu'il existe, est rattaché à ses conditions. Pour découvrir les conditions ou les lois de l'homme, pour faire la philosophie de l'homme, l'anthropologie, selon le mot de Biran, il faut analyser le fait où est engagé l'homme tout entier. Ce fait, pour Descartes, était la pensée; il croyait dès lors que le moi ou l'âme est « une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser »; mais la pensée paraît bien n'être pas tout l'homme, car la pensée reproduit bien plus encore qu'elle ne produit. Maine de Biran va plus loin et voit dans l'effort volontaire le fait primitif. Mais il y a dans l'homme autre chose encore que l'effort, que la volonté : une philosophie de l'homme qui ne comprend que la pensée ou la volonté mutile une partie de son être. Quel est donc le fait où tout l'homme se trouve engagé et non pas seulement l'homme conscient, pensant, voulant et, en fin de compte, attentif et réfléchissant, mais l'homme avec tout ce qui annonce, prépare, permet la conscience, la pensée, la volonté et la réflexion? Ce fait, dit M. Blondel, est l'action. « Au commencement était l'action, » dit le Faust de Gœthe. Agir, en effet, c'est à la fois vivre corporellement, subir les impulsions plus ou moins conscientes de l'instinct et du désir et vivre spirituellement, sentir, penser, vouloir, réfléchir. L'action c'est la vie dans son intégralité, dans sa plénitude. En étudiant les conditions d'existence de l'action humaine nous découvrirons par là même les lois de l'humanité.

Or, si nous analysons l'action que découvrons-nous? Tout d'abord notre insuffisance ; l'action qui semble sortir exclusivement du fond de nous-mêmes ne peut ni se développer, ni s'achever sans avoir recours à quelque chose de distinct de nous, d'extérieur à nous ; l'homme ne peut agir sans une matière à laquelle son action s'applique, sans une sorte de collaboration de ce qui lui résiste et qu'il s'efforce de façonner, ou, comme s'exprime M. Blondel, pas d'action sans co-action. Cette co-action exige en outre la coopération d'autres êtres semblables à nous pour que nos desseins arrivent à exécution. Et ainsi, issue de nous, immanente au sujet, l'action déborde et dépasse cette immanence, hors du sujet atteint des objets, des objets dont elle a besoin pour être, pour pleinement se réaliser. Et ces objets sont d'abord des inférieurs puis des égaux. A mesure que s'étend et se prolonge l'analyse de l'action, à mesure aussi s'étendent et se prolongent les découvertes : notre action exige des collaborations, celles-ci à leur tour en réclament d'autres, en sorte que pour agir nous avons besoin de tout l'univers. « Le sage, disaient les stoïciens, ne peut remuer le doigt sans ébranler le monde. » Nous retrouvons ici chez M. Blondel quelque chose que nous avions déjà trouvé chez M. Bergson, c'est à savoir que « toutes choses étant liées, aidées et aidantes, causées et causantes, nous devons nous défier du morcelage, de ces procédés trop simples de l'esprit qui découpent la réalité et, la mutilant, la dénaturent sous prétexte de la mieux saisir. Pour trouver la vraie nature de l'homme, il ne convient pas de l'abstraire, de le mettre à part du cosmos, il faut, au contraire, le réintégrer dans l'univers. Bien que M. Blondel professe à l'égard de l'abstraction et de l'intelligence discursive la même condamnation que nous reprochions tout à l'heure à M. Bergson, il met cependant en garde contre les abus d'une intelligence abstraite qui croirait mieux connaître les êtres parce qu'elle les aurait isolés. C'est ainsi que notre action, qui paraissait ne pouvoir dépasser les limites de notre moi, dans l'analyse de laquelle nous paraissions condamnés à nous enfermer, à nous isoler, nous montre au contraire que nous ne sommes qu'une partie dans le tout, partie importante et parfois même prépondérante puisque c'est elle qui confère un sens aux collaborateurs matériels qu'elle met en œuvre, partie cependant et, à ce titre, dépendante et incapable de se suffire. Nous ne pouvons agir qu'à la condition de nous dépasser. Mais comment faire pour nous dépasser?

On pourrait croire arriver à la plénitude de l'action en mettant au service de l'homme l'ensemble des forces de l'univers : la magie, toutes les superstitions ont tenté cette entreprise; nous avons vu les plus grands maîtres de la pensée moderne s'efforcer, pour nous assurer le bonheur, de se rendre, par la science, « maîtres et possesseurs de la nature ». Ces savants, ces philosophes, aux yeux de M. Blondel, ne sont pas moins superstitieux que les fétichistes et les magiciens, car ils s'imaginent arriver au but qu'ils cherchent par des moyens qui ne peuvent y mener. Ils croient, par le jeu des forces, pouvoir conduire l'homme à sa destinée, comme si cette destinée était une force mesurable en kilogrammètres. Ils ne voient pas que notre action, pour arriver jusqu'à sa complète réalisation, a besoin de n'être bornée, limitée par rien, que si elle s'arrête à une borne, elle cesse aussitôt d'être et que, par suite, toutes les forces de l'univers étant limitées ne peuvent, si on se confie uniquement à elles, qu'entraver, borner et finalement dénaturer ce qui fait l'essence la plus intime de notre vouloir actif. Et cependant, pour atteindre à sa destinée, l'homme a besoin de la connaître, de se la proposer pour se diriger vers elle. C'est le nécessaire et même l'unique nécessaire. Les chrétiens affirment que ce nécessaire est le transcendant suprême, c'est-à-dire Dieu. Ce serait donc en Dieu et seulement en lui que l'homme pourrait atteindre à la perfection qu'il conçoit, à la destinée vers laquelle tout son être aspire. C'est ici que se pose une alternative ou plutôt que se révèle « l'alternative », la seule qui vaille la peine d'être résolue, la seule qui décidera de la valeur de notre action et par là de notre vie. Un psychologue américain, Edmund Clay, avait publié, en 1892, un gros volume sous ce titre même, *l'Alternative*, et il y montrait que l'homme avait à choisir entre deux chemins : celui des plaisirs faciles, de la vie commune et courante, et celui du sacrifice, de l'immolation, de l'obéissance aux devoirs durs. Dans le premier cas, l'homme abdiquait ses prérogatives et sa dignité, il se résignait à vivre en bête; dans le second seul, l'homme vivait une vie qui méritait d'être proprement appelée humaine. Comme le christianisme, Edmund

Clay montrait à l'homme « la voie royale de la croix » et lui disait que c'était la seule qui convînt à son organisation psychologique et morale. M. Maurice Blondel voisine avec ces idées. Il y a aussi, selon lui, deux branches de l'alternative : nous pouvons aller à Dieu ou n'y pas aller. Si nous essayons de nous refuser à Dieu, si nous cherchons notre félicité dans le plaisir ou dans les satisfactions de la passion, c'est alors, nous dit M. Blondel, la mort de l'action. Nous tuons ce qui en nous voulait vivre, méritait de vivre. Car nous sacrifions à une ombre de joie le meilleur de nous-mêmes. Loin d'atteindre à la plénitude, nous éprouvons, au contraire, le vide des plaisirs, le néant de toutes les joies qui n'ont pas en elles un principe infini et comme un centre divin. Il nous faut donc, comme les chrétiens, aller jusqu'à Dieu si nous voulons agir tout à fait en hommes, nous proposer un prolongement infini de notre action et, pour nous pleinement humaniser, tendre à nous diviniser. Nous avons en nous une appétence du divin. Tout notre être crie vers l'Être infini et notre soif d'agir ne saurait être apaisée que par une collaboration de l'acte divin.

Voilà ce que nous trouvons en nous. Voilà quelles sont les exigences immanentes de notre être : ses réclamations ne sauraient être satisfaites s'il n'atteint pas Dieu, s'il ne peut le conquérir ou si Dieu, de quelque manière, ne se donne pas à lui.

Mais d'essayer de conquérir Dieu est évidemment insensé. Dieu ne peut être à nous que s'il vient lui-même à nous, s'il se donne à nous. Comment se donnera-t-il? Quels moyens mystérieux prendra-t-il pour venir à nous? C'est ce qu'aucune analyse de notre être ne peut nous apprendre. Dieu seul a pu nous le dire et nous le faire connaître par des truchements qu'il a choisis tout exprès. Il faut donc qu'il y ait une révélation, un dépôt de cette révélation, des dogmes qui expriment et concentrent les données de cette révélation, des organes chargés de conserver ce dépôt, de le rendre assimilable à l'humanité par des interprétations, des explications, des développements autorisés. Une révélation, des dogmes, toute une économie de croyances et de pratiques surnaturelles, une Église enfin, voilà ce qu'exige l'action humaine. Sinon, elle avorte sans aboutir et finalement fait faillite.

La thèse de M. Blondel se termine sur la mise en relief du drame intérieur où nous accule l'alternative. Ou l'action humaine avorte, ou le christianisme est le vrai. A cette solution rationnelle s'arrête la philosophie. La raison raisonnante ne peut pas aller plus loin. Pour aller plus loin, il faut, par un acte de la volonté, se décider, faire un choix entre les deux branches de l'alternative. Le dernier mot du livre exprime ce choix par où l'auteur confesse sa foi. Mais il entend bien que ce mot, ce choix, cet acte dépassent la pure philosophie.

XIX

Cependant, il est évident que l'*Action* avait pour but de conduire la raison tout au moins jusqu'au seuil du christianisme. En même temps que des curiosités sympathiques venaient du dehors au christianisme et nommément au catholicisme, beaucoup de catholiques, et des ecclésiastiques même, chargés d'apostolat près de la jeunesse des écoles, éprouvaient la nécessité d'approprier aux intelligences contemporaines les méthodes apologétiques. Il semblait, par exemple, à l'auteur du *Catholicisme et la vie de l'esprit* (1), que si l'on parvenait à montrer que, seules, les doctrines et les pratiques du catholicisme permettent à l'homme de vivre pleinement, intégralement sa vie, cette démonstration ne pourrait que toucher les âmes des contemporains; et c'est la pensée qu'il développa d'abord dans une conférence donnée aux élèves du grand Séminaire d'Issy, puis dans le livre dont le titre vient d'être rappelé. M. Blondel fut alors amené à publier, dans les *Annales de philosophie chrétienne,* une *Lettre sur les exigences de l'apologétique contemporaine*, qui est demeurée fameuse. Il y insistait sur la nécessité de partir de l'immanent pour atteindre le transcendant, critiquant par là nécessairement les formules familières aux apologistes catholiques et, reprenant avec plus de force et de liberté la dialectique de l'*Action*, il montrait comment, en partant de soi, on pouvait, on devait même arriver raisonnablement à Dieu, à l'Évangile, à l'Église.

(1) Par George FONSEGRIVE, 4e édition, Paris, 1899.

Les apologistes scolastiques trouvèrent très dures et injustes même les critiques de M. Blondel. Ils critiquèrent, à leur tour, sa méthode et même l'incriminèrent. Le P. Laberthonnière prit la défense des positions du philosophe. Il voulut faire voir qu'il y a un *Dogmatisme moral* qui peut être aussi ferme, aussi rigoureux que le dogmatisme intellectuel. Aux raisons pures de la raison vouloir joindre les raisons du cœur, aux clartés qui nous viennent des concepts vouloir ajouter celles qui nous viennent des exigences pratiques, ce n'est pas diminuer la force des preuves, ni la portée de la raison, c'est au contraire les augmenter. Si d'ailleurs les concepts paraissent si clairs, c'est parce que l'abstraction qui les constitue les a au moins partiellement vidés de leur contenu, et peut-être de ce qui fait de nos pensées la richesse la plus essentielle et la plus intime. Un concept n'est jamais qu'une abstraction, c'est-à-dire un élément intellectuel séparé des autres, nettement précisé et défini. Ce n'est donc qu'un morceau de notre esprit. Ce que l'apologiste doit atteindre pour vaincre notre volonté et l'incliner à se mettre dans un état convenable à la réception de la grâce de la foi, ce n'est pas telle ou telle partie intellectuelle de nous-même, c'est nous tout entier, c'est notre volonté, notre cœur, aussi bien que ce à quoi, trop souvent, on réserve le nom de raison. Pour dire le vrai, la raison dans l'homme imprègne tout ce qu'il fait avec réflexion aussi bien que tout ce qu'il pense. Et c'est par un abus évident que l'on met en interdit devant la raison tout ce qui dépasse nos concepts clairs. Au lieu de servir la cause du christianisme, on fait en réalité le jeu de l'adversaire. Le P. Laberthonnière voulut d'ailleurs apporter à la thèse philosophique l'appui de la théologie augustinienne (1). M. Blondel avait fait voir comment l'homme postule Dieu et tout le transcendant divin et religieux. Suivant une voie inverse, le P. Laberthonnière voulut montrer qu'on pourrait en partant du dogme divin, catholique, redescendre jusqu'à l'homme, non pas jusqu'à l'homme naturel, abstrait, tel que l'ont conçu souvent les théologiens, mais jusqu'à l'homme tel qu'il est sorti réellement des mains du Créateur, destiné d'abord à la gloire céleste,

(1) *Le Problème religieux* in *Annales de philosophie chrétienne*, février-mars 1897.

puis séparé par la chute de cette destination divine. C'est l'homme primitivement appelé puis déchu, restauré enfin par la rédemption, que l'on trouve en partant du dogme. En sorte que là où M. Blondel s'interdisait d'établir une continuité définie entre les postulats de l'action humaine et les dogmes catholiques, le P. Laberthonnière pensait faire voir que si l'on ne pouvait en partant de l'homme établir l'existence de cette continuité, c'est-à-dire dans l'inférieur retrouver le supérieur, on pouvait au contraire à partir du supérieur descendre sans hiatus jusqu'à l'inférieur, c'est-à-dire montrer la continuité existant entre les dogmes et la réalité humains sans risquer cependant de nier la nécessité d'une révélation extérieure. Il semble bien que ce soient ces efforts du P. Laberthonnière pour établir une continuité du dogme à l'homme qui ont soulevé contre lui l'animadversion d'un grand nombre de théologiens.

Et ce n'est pas seulement au christianisme que conduit la philosophie de l'*Action*, elle mène directement au catholicisme par le besoin qu'elle constate d'une autorité pour assurer les relations surnaturelles de l'homme et de Dieu. C'est du moins ce que soutint un de nos maîtres les plus écoutés, le regretté Victor Delbos, dans la préface qu'il donna à M. Théodore Cremer qui avait voulu faire de l'*Action* une sorte de préface à l'esprit du protestantisme (1).

L'importance de ces écrits, non plus que celle de ceux qui les précédèrent ou qui les suivirent, ne peut pas être exagérée. Car si la philosophie de M. Bergson marque le point d'arrivée où la critique de la pensée scientifique aboutit à la ruine du scientisme, la philosophie de M. Blondel et du P. Laberthonnière fait un pas de plus et dirige nettement l'esprit humain vers les rives de la foi chrétienne. Et on peut attribuer à cette philosophie quelques-unes des affirmations récentes de M. Emile Boutroux. Non que celui qui fut le maître de M. Blondel ait dû se mettre à l'école de son élève, mais parce que ce sont sans doute les discussions qui accompagnèrent les publications de M. Blondel, unies à l'étude que M. Boutroux faisait de Pascal, qui ame-

(1) *Le Problème religieux dans la philosophie de l'action*, par Th. Cremer, in-8°, Paris, 1911. La préface de M. Delbos a été publiée d'abord dans les *Annales de philosophie chrétienne*, novembre 1911.

nèrent ce maître à se poser à lui-même, devant le public, le problème religieux. Il reconnaît expressément dans son plus récent ouvrage : *Science et religion* (1), l'influence qu'a eue sur sa propre pensée la philosophie de l'action. Il raisonne, en effet, tout comme M. Blondel, car il dit que l'homme ne peut vivre tout à fait en homme qu'à la condition de se dépasser, de vivre plus haut que soi. Il va même jusqu'à dire que nous sommes parfois obligés par le devoir à faire ce qui nous est humainement impossible. Nous avons donc besoin d'un appui, d'un secours, d'une grâce, comme l'avait reconnu Maine de Biran. Et où pourrions-nous trouver cet adjuvant indispensable de notre faiblesse sinon en Dieu même et dans la religion qu'il a voulu mettre à notre portée ? Si l'on supprime la religion, on supprime aussi ce qu'il y a de plus noble, de plus élevé dans les devoirs, de plus impérieux dans le devoir. M. Boutroux reconnaît que la racine de tout devoir est l'immolation de notre volonté propre. C'est dans le verset du *Pater :* γενηθήτω τὸ θέλημά σου, *fiat voluntas tua*, que lui paraît s'exprimer cette immolation. Ce n'est qu'à la condition de cette immolation volontaire que se peut constituer notre autonomie. Mais en dehors de cette radicale intention morale, quand il s'agit de savoir le détail de ce que nous avons à faire pour connaître dans toute son étendue la volonté divine, pour entrer en communion avec elle, M. Boutroux reconnaît encore qu'il faut des dogmes, des rites communs, et finalement, pour assurer l'union entre les âmes, une Église, une autorité religieuse. Si M. Boutroux n'entre pas expressément par là dans la cathédrale catholique, on peut dire qu'il a dépassé le narthex et que les portes sur lesquelles il veut se tenir s'ouvrent toutes grandes.

Dans cette seconde partie de sa carrière philosophique, M. Boutroux a voulu montrer les points de contact de la religion et de la philosophie comme, dans la première partie, il avait fait voir les liens qui unissent la philosophie à la science. C'était, en effet, comme un lieu commun chez les philosophes aussi bien que chez les savants qu'entre la science et la philosophie existait comme un fossé ou une cloison étanche; la « physique devait se garder de la métaphysique », et la métaphysique, à son tour,

(1) In-16, Paris, 1913.

croyait n'avoir rien à apprendre de la physique ou bien des mathématiques. Les positivistes absorbaient la philosophie dans la science et ainsi supprimaient, en éliminant un des deux termes, le problème de leurs rapports. Les philosophes, à leur tour, adoptaient vis-à-vis de la religion une attitude semblable à celle des savants en face de la philosophie. Quand ils ne niaient pas purement et simplement, au nom de la raison, l'existence et même la possibilité du surnaturel, ils se refusaient à poser devant la raison le problème religieux. Il leur semblait que tout, dans la religion, devait être affaire de libre croyance, effusions mystiques, élans spontanés du cœur, aspirations de l'âme, pour tout dire un mélange d'arbitraire et de préjugés traditionnels sans rien sur quoi l'intelligence pût avoir ses prises. Si elle n'est pas contraire à la raison, la religion reste du moins en dehors.

M. Boutroux, au rebours de ses devanciers, est venu montrer la continuité des trois termes : science, philosophie, religion, et il a travaillé à combler les hiatus. Par ses études sur la contingence et la nature des lois scientifiques, il établit tout d'abord que la spéculation philosophique et la critique peuvent seules nous instruire de la véritable signification des lois, ce qui laisse à la science l'indépendance de ses méthodes et l'entière liberté de ses résultats tout en rétablissant l'unité, la continuité de la vie de l'esprit. Le déterminisme rigoureux de la science s'imprègne de contingence et de liberté et la nature, interprétée, élaborée par l'esprit, se rapproche de l'esprit. La spéculation philosophique n'est ni soumise à la nécessité absolue de la démonstration mathématique ni au jeu arbitraire de la pensée. Elle est tout imprégnée de raison, de cette raison raisonnable qui dépasse parfois la raison purement logique, qui n'en est pas moins raison.

La raison purement logique ne va qu'à l'abstrait et au général, mais la raison complète prétend atteindre aussi bien l'individuel et le concret ; elle ne se borne pas à réduire le multiple à l'un, elle veut encore et surtout, tout en respectant l'originalité singulière de chacun des êtres, unifier le divers et à l'unité vide substituer la plénitude universelle de l'harmonie (1). Et par là

(1) *Religion et raison*, in *Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1914.

elle nous permet d'aborder le problème religieux. Il se peut qu'il y ait, et sans doute il y a dans la religion (si la religion est vraiment d'un ordre à part et différent de la philosophie), des croyances, des affirmations, des pratiques qui dépassent la raison ou que celle-ci ne peut atteindre que par l'intermédiaire de la foi, d'une foi dont elle peut montrer les raisons, établir le bien-fondé, mais il ne se peut pas, si la religion a une place légitime dans l'esprit humain, qu'elle constitue dans l'esprit une région tout à fait à part, sans communication avec les autres. Car la vie religieuse de l'homme serait alors une vie sans racines, sans lien avec tout le reste de l'homme et ce qui devrait être la vie supérieure de l'esprit ne serait plus qu'une vie d'où serait exclue la pensée. De plus en plus, à mesure que la réflexion approfondit ses visées, on s'aperçoit que la vie humaine ne doit pas être une marqueterie, un assemblage fait de pièces et de morceaux, mais qu'elle doit constituer un ensemble, une harmonie, l'unité la plus forte possible de la complexité la plus riche. Ainsi que nous l'avons déjà remarqué (1), l'attitude du savant qui, pour entrer dans son laboratoire, ferme la porte de son oratoire, ne peut être qu'une attitude provisoire, et provisoire parce qu'incomplète. Et on ne conçoit guère comment le croyant pourrait, pour prier, se croire obligé de renoncer à penser aux vérités qu'il a pu découvrir dans son laboratoire, car ce serait dire qu'il ne sait pas voir dans le Dieu qu'il adore le principe de tout être, de toute vérité et de toute vie. Que serait alors ce Dieu? Entre la science et la religion, il n'y a ni opposition, ni même séparation. Il ne doit y avoir que distinction. Un homme qui serait savant le matin, philosophe à midi, religieux le soir, ne serait pas un homme complet; il devrait s'abstenir de mettre de l'ordre et de l'unité dans sa vie spirituelle, il s'interdirait toute réflexion portant sur l'ensemble de ses actes, ce sage renoncerait donc à la sagesse, si la sagesse consiste à mettre toute sa vie d'accord avec elle-même. Car comment s'assurer que les moments divers de la vie s'accordent entre eux si l'on s'interdit de les confronter?

En cherchant dans la réflexion philosophique le moyen d'établir dans la vie de l'esprit un lien de continuité entre le moment scientifique et le moment spécifiquement religieux, M. Boutroux est donc allé au-devant de l'une des aspirations les plus vives et les plus marquées parmi nos contemporains, c'est-à-dire à ce besoin de ne plus se contenter de vues fragmentaires qui sont comme des morceaux de vérité, reflétant les pièces découpées de l'univers et de la vie. Ce n'est que par l'ensemble que peuvent s'expliquer toutes les parties. L'analyse n'a de sens et de valeur qu'autant qu'elle s'achève en une synthèse. Et le principe, forme ou fin, conception d'ensemble qui seule permet la synthèse, est supérieur aux divers éléments analytiques dont il permet et assure la soudure et l'harmonie. En reliant ainsi la science et la religion, la philosophie n'absorbe ni l'une, ni l'autre: elle laisse à la science ses principes, ses postulats, ses méthodes, elle respecte également le domaine réservé à la religion, elle ne s'ingère ni dans les dogmes, ni dans les rites. La continuité laisse subsister les différences et ni la nature, telle que la science l'étudie, ne se laisse réduire tout entière à la réflexion philosophique, ni cette réflexion même ne se flatte de résoudre en termes adéquats à elle-même les données dogmatiques et rituelles de la religion. L'esprit transcende la nature, et la religion, à son tour, transcende la nature de notre esprit. Les trois ordres de Pascal se superposent, se hiérarchisent et communiquent sans se confondre.

En 1912-1913, l'École des Hautes Études sociales a consacré tout un cours à ce problème. Et l'introducteur du cours, M. Parodi, disait à ses auditeurs : Dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle, l'esprit positiviste paraissait partout répandu et « l'idée essentielle qui s'en dégageait, c'était que la pensée religieuse ou théologique, légitime, certes, à son heure, marquait pourtant une phase irrémédiablement dépassée de l'évolution humaine; que les problèmes qu'elle prétendait résoudre, causes premières, fins dernières, affirmation de l'absolu sous toutes ses formes, insaisissables à notre esprit, n'avaient au fond pour lui aucun intérêt réel et nécessaire » (1). Mais, continuait M. Parodi, « c'est à titre de fait que le positivisme rencontre le phénomène reli-

(1) Plus haut, chap. II, § VI, p. 68.

(1) *Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1913, p. 513.

gieux, et à ce titre encore qu'il en doit reconnaître l'importance, l'originalité et même la légitimité (1)... L'opposition, le divorce, le duel à mort entre la foi et la pensée moderne n'apparaît plus, à quelques hommes religieux de notre temps, comme inévitable : il ne s'agit plus de choisir pour eux entre deux conceptions irréconciliables » (2). Et l'orateur concluait : « Le problème renaît et se pose toujours, de sa valeur pour nous, de sa vérité, de son objectivité. A cet égard, il y aurait illusion, nous semble-t-il, à croire qu'aucune des questions traditionnelles ait perdu sa nécessité, sa signification profonde. Quelle est la place de l'homme dans la création? Quel est son rapport avec la nature? Quelle est sa destinée dernière? Ce sont bien là, aujourd'hui comme autrefois, les problèmes religieux essentiels (3). »

Le problème religieux est ainsi venu se poser de nouveau à nos contemporains. Il semblait que la religion dût de plus en plus se réduire à de vagues aspirations vers l'infini, le divin, l'immortel, ou, comme on disait, vers l'au-delà. Guyau appelait justement ces aspirations, non pas la religion, mais l'*Irréligion de l'avenir*. Or, moins de trente ans après le livre retentissant de Guyau, à peu près tous les penseurs sont frappés de la subsistance non seulement du sentiment religieux, mais des croyances les plus positives de la religion. Ni les progrès de la science, ni ceux de la critique n'ont fait évanouir ou évaporer la foi. Et non seulement la foi subsiste dans les intelligences moyennes qui n'ont pu suivre encore tous les progrès de la pensée, mais elle se montre vive, précise, agissante, pleinement consciente d'elle-même chez des esprits aiguisés, extrêmement subtils, parfaitement avisés et qui connaissent dans tous leurs détails les progrès les plus récents de la pensée. Quiconque lira tout de suite l'un après l'autre l'*Irréligion de l'avenir* et l'*Action* ne pourra qu'être frappé du vide, de l'inconsistance, des formules creuses, des à peu près scientifiques du premier, tandis que, dans le second, il rencontrera le souci constant de la précision, l'érudition la plus minutieuse et la plus sûre, la plus rigoureuse dialectique. Puisqu'il y a des esprits incontestablement sincères, non moins incontestablement informés, qui demeurent religieux, chrétiens, voire même catholiques et strictement orthodoxes, ce fait ne permet plus qu'on le néglige ou le passe sous silence. Il ne suffit plus d'avoir recours à des expressions péjoratives qui, injures plus ou moins masquées, ne marquent que l'impuissance du raisonnement. Il ne suffit pas, pour expliquer l'attitude d'un Blondel ou d'un Le Roy, de les appeler « esclaves » ou de s'appeler soi-même libéralement « affranchi » ou « libéré ». Guyau se servait volontiers de ces formules. D'autres s'en servent encore. Mais les meilleurs y renoncent. Ils reconnaissent le fait et avouent l'existence persistante du problème.

(1) *Revue de métaphysique et de morale*, p. 517.
(2) *Ibid*, p. 522.
(3) *Ibid. ib.*

IV

L'exploration religieuse.

Voici donc posé de nouveau le problème religieux. Comment nos contemporains vont-ils répondre ?

De même que la foi religieuse s'est évaporée peu à peu en passant du catholicisme intégral au protestantisme, du protestantisme orthodoxe au protestantisme libéral, de là au théisme, puis au déisme et finalement à une religiosité si vague que Guyau a pu, à bon droit, l'appeler irréligion, de même on peut, en nos temps, voir la religion tendre à se reconstituer et avec tous ses organes dogmatiques, cultuels, ecclésiastiques. Les compromis bâtards par lesquels on s'efforçait de couvrir le vide et le néant des croyances : religion sans dogmes, religion sans culte, religion sans église, religion individuelle, « chacun ayant son petit religion à soi », comme disait jadis la seconde duchesse d'Orléans, tout cela a été reconnu fragile et inconsistant. Il est devenu évident qu'une religion sans dogmes, une religion où on ne croit rien, n'existe pas, qu'une religion sans culte ne peut être qu'individuelle et qu'une religion individuelle est tout ce que l'on voudra, un enthousiasme, une poésie, un ensemble d'aspirations mais ne peut être une religion. Car le propre des religions consiste à réunir les hommes, à rendre plus durable, plus étroite, plus intime leur communion en les mettant tous en relation avec les puissances supérieures d'où ils tirent leur origine, dont ils espèrent et implorent la protection et l'appui. Dire que l'essence de la religion demeure extérieure et supérieure à toutes les religions, c'est vider la religion de tout contenu, c'est prendre une abstraction pour une réalité. De même qu'il n'y a que des hommes, comme le disait Joseph de Maistre, et que l'homme n'existe pas, de même ce qu'il y a de commun dans toutes les religions ne saurait constituer une religion réelle et concrète. C'est ainsi qu'il y a dans toutes les religions connues un ensemble de dogmes, de pratiques cultuelles ; on croit dès lors pouvoir dire,

à cause de la diversité des pratiques et des dogmes, que la religion n'est pas liée à tel dogme ou bien à telle pratique, mais on ne parle là que de la notion abstraite de la religion et non pas de la réalité religieuse. Car si la définition du dogme peut demeurer indéterminée, aucune religion ne peut cependant exister sans un dogme et il est de la nature du dogme d'être défini et déterminé.

Brunetière fut un des premiers à signaler ce qu'il appelait la « fâcheuse équivoque » et il semble que nos contemporains y aient renoncé. On ne tient plus, étant irréligieux, à se couvrir du manteau de la religion.

On s'est donc attaché non plus à faire évaporer la religion dans un concept si général et si vide qu'il n'y reste rien, mais à étudier la religion en elle-même, la réalité religieuse pour découvrir ses origines et sa valeur.

On me permettra donc d'écarter ici et de regarder comme religieusement insignifiant ce que M. Paul Sabatier, dans son livre de l'*Orientation religieuse de la France actuelle* (1), a voulu nous donner au contraire comme un des signes les plus remarquables de la renaissance religieuse en France. Il a semblé, en effet, à cet auteur que l'excitation morale de la France durant l'affaire Dreyfus et que la lutte même du « laïcisme » contre l'école chrétienne ont été des manifestations du sentiment religieux. Car il y a eu là, selon M. Sabatier, une revendication des droits absolus de la justice et de la liberté des âmes, donc une orientation de l'effort humain vers l'absolu et, par conséquent, vers Dieu. Nous reconnaîtrons volontiers que tout acte humain fait en vue de fins qui dépassent l'homme renferme quelque chose de religieux. Et il est certain que lorsque des âmes comme celles de Péguy, de Lotte encore incroyants se lançaient à corps perdu dans la lutte pour ce qu'ils croyaient être la justice, cet élan, cet enthousiasme les jetaient déjà en plein ciel. Aussi sur un tel chemin sont-ils venus à l'Eglise. Mais pour combien d'autres la justice, la vérité ne furent que des prétextes!... Péguy lui-même a dû faire le départ des sincères et des autres. Et ces autres à la fin se sont trouvés être la masse. *Apparuerunt rari nantes*. A plus forte raison dans la lutte en faveur du laïcisme,

(1) In-16, Paris, 1911.

refuserons-nous de voir un mouvement religieux, c'est-à-dire inspiré par la foi en quelque chose de supérieur et par l'amour pur de cette supériorité. Ce fut au contraire, et chez presque tous les « laïcisateurs », un mouvement de négation, de destruction, tendant à refréner toutes les aspirations de l'être vers l'absolu. Il y entra de la haine bien plus que de l'amour. Dirigé contre l'Eglise, il n'a abouti qu'à des amoindrissements. Ainsi, diminution de la morale, abaissement des aspirations. Et une preuve bien claire que ce mouvement n'a eu rien de religieux, c'est que aucun de ses promoteurs n'a eu à souffrir. Les martyrs, ceux qui ont souffert, sont tous de l'autre côté. Les laïcisateurs ont eu les honneurs, les places, les avancements, toutes les sortes de revenants-bons. Ce qui est vraiment religieux n'a pas coutume de procurer autant de gains temporels. Et pour nous édifier là-dessus complètement, nous n'aurons qu'à relire dans l'œuvre de Charles Péguy : *Notre Jeunesse* et *l'Argent*.

La religion existe au moins à titre de fait. Au milieu de tous les autres faits qu'étudie la science et dont la réalité s'impose à l'observateur, faits d'ordre physique, d'ordre biologique, d'ordre historique et social, les faits religieux constituent une classe de faits qui se révèlent à la conscience individuelle et par là relèvent de la psychologie, en même temps qu'ils se manifestent dans l'histoire et par ce côté ressortissent à la sociologie. La religion est à la fois individuelle et sociale. Le fait religieux constitue une classe à part aussi bien pour la psychologie que pour la sociologie. A ce titre il mérite d'être étudié. Il n'est pas un produit arbitraire et factice de la volonté : universel et constant, il apparaît comme inhérent à la nature de l'homme. On devra donc essayer de constituer une science des faits religieux, une science positive de la religion. Cette science sera d'abord psychologique, se bornant à constater les phénomènes divers par où le sentiment religieux se manifeste dans les consciences individuelles et essayant d'en fournir des explications ; elle sera ensuite historique, relevant chez tous les peuples, depuis les plus primitifs et les moins civilisés jusqu'aux plus civilisés, toutes les manifestations des cultes divers, essayant de cataloguer les cultes, les rites et les croyances, c'est ce qu'on a appelé « l'histoire » puis « la science » des religions ; elle sera enfin critique au moment où elle voudra résoudre le problème de la vérité religieuse.

I

Jusqu'au dernier tiers du dix-neuvième siècle, l'étude objective des faits religieux paraissait, ou autant dire, impossible. Les croyants n'y considéraient que ce qu'ils y voyaient de surnaturel et les incroyants, qui niaient tout surnaturel, ne consentaient pas à les regarder comme assez nettement différenciés de tous les autres pour qu'on pût les considérer comme constituant une espèce irréductible. Pour la philosophie du dix-huitième siècle les religions ne sont qu'imposture, mensonge, illusion : imposture chez les fondateurs, mensonge chez les prêtres, illusion chez les croyants. Le dix-neuvième siècle est moins péremptoire. L'universalité du fait exclut l'universelle imposture, l'universel mensonge. Mais il reste l'universelle illusion. Pour Renan comme pour l'école de Charcot, les fondateurs de religions sont de simples hallucinés, les extatiques sont des névrosés et les embrasements de l'amour divin se ramènent à l'hystérie ; la religion n'est qu'un cas particulier de névrose, quelque chose comme une folie individuelle ou collective.

Cependant quelques psychologues, parmi lesquels on trouve tout d'abord M. Ribot, guidés par le souci d'une exacte et objective documentation, prennent contact avec les écrivains religieux, en particulier avec les mystiques et ne peuvent s'empêcher d'admirer la richesse et l'originalité de ces états de vie interieure. Dans sa *Psychologie de l'attention*, M. Ribot a recours, pour décrire l'extase, à sainte Thérèse et celle qui, pour les prédécesseurs de M. Ribot, n'était guère qu'une extravagante devient pour ce psychologue objectiviste une excellente observatrice. En s'affranchissant des étroitesses de l'introspection, la psychologie nouvelle s'obligeait à interroger toutes les consciences. Tout fait, quel qu'il soit, mérite d'être étudié. On doit l'étudier en lui-même, tel qu'il est, on n'a le droit ni de le mutiler, ni de le défigurer, ni de le passer sous silence, moins encore de le nier. L'incroyant qui ne trouve dans sa conscience rien qui ressemble à la croyance, à l'amour divin, à l'extase, doit donc avoir recours au témoignage des croyants, des aimants, des orants, des extatiques. Ce sera ce témoignage qui constituera l'expérience religieuse, source indispensable de toute psychologie de la religion.

M. Ribot n'avait relevé que certaines espèces d'observations religieuses : l'extase, le sentiment, les variations de la volonté, de la personnalité. M. Georges Dumas (1), M. Pierre Janet (2), d'autres encore (3) avaient confronté l'état mental des saints avec celui des hystériques et avaient fait voir, au rebours de l'école de Charcot, que les différences constatées ne permettent pas l'assimilation. On a essayé depuis, soit en France, soit même en Russie, de vouloir encore assimiler la prière et l'amour divin à des impulsions dues à l'instinct sexuel. Mais, ce faisant, on n'a oublié que de tenir compte des discussions antérieures dues aux deux savants français que nous venons de nommer. Si, en effet, la langue mystique emprunte fréquemment ses expressions au langage de l'amour nuptial, si l'âme y est assimilée à l'Épouse et Dieu ou Jésus à l'Époux, cela vient d'abord de ce que le *Cantique des Cantiques* a fourni traditionnellement aux mystiques chrétiens son vocabulaire et ses métaphores ; et si la tradition a fait de ce livre un pareil usage c'est que, ce livre étant un livre d'amour, ses expressions ne peuvent que traduire au moins en partie les aspirations de l'amour suprême ; mais la preuve que les instincts du sexe n'ont pas en ce sentiment la part principale, c'est que les mystiques se servent tout aussi bien du langage des autres amours : maternel, filial ou simplement amour fraternel. Ce qui prouve que l'amour qui les anime se retrouve et se reconnaît dans l'expression de toute manière d'aimer et qu'il ne peut par conséquent s'identifier exclusivement à aucune. A quoi on peut ajouter que tandis que l'hystérique est caractérisé par l'instabilité mentale, la faiblesse du raisonnement, les vacillations de la volonté, la propension au mensonge, les grands mystiques montrent, au sortir de leurs extases, le plus merveilleux bon sens ; à l'état normal ils sont capables d'une attention soutenue, leur volonté reste ferme, leurs desseins suivis et leur véracité va jusqu'à la délicatesse et au scrupule.

---

(1) *Comment aiment les mystiques chrétiens*, in *Revue des Deux Mondes*, 15 septembre 1906.

(2) *Une extatique*, Paris 1901.

(3) Léo Gambert, *La Catalepsie chez les mystiques*, Paris 1903 ; — Dr Montmorand, *Les états mystiques*, in *Revue philosophique*, juillet 1905.

Dans le grand ouvrage qu'il a appelé : *Varieties of religious experience*, et qui a été traduit en français par M. Abauzit sous ce titre : l'*Expérience religieuse* (1), William James complète tous ces travaux. Il s'efforce de retrouver les linéaments qui dessinent la figure religieuse de l'âme, de découvrir les éléments essentiels de la vie religieuse. Ces éléments, il les cherche dans toutes les religions, chez les bouddhistes, chez les mahométans, voire même chez les agnostiques aussi bien que chez les chrétiens, protestants ou catholiques. Ce qui, à ses yeux, constitue l'expérience religieuse individuelle, ce ne sont ni les dogmes ni les rites ; ce sont avant tout les sentiments vis-à-vis desquels les dogmes et les rites peuvent pourtant jouer le rôle d'excitants ou bien de régulateurs. James ne veut pas d'ailleurs se borner à constater, à décrire, à classer des faits ; il veut aussi chercher à reconnaître quelle est leur valeur. Sont-ils bienfaisants ou malfaisants ? De quelle source doit-on admettre qu'ils sont dérivés ?

Tout d'abord on ne peut assimiler les phénomèmes religieux à des tares de névrosés. Il est possible que des personnages chez lesquels on observe des phénomènes religieux aient été des névropathes caractérisés, mais d'autres ne l'ont pas été ; ces phénomènes ne sont donc pas liés nécessairement à la névrose. L'ordre idéal a d'ailleurs sa valeur propre indépendante de ses conditions physiologiques : quand bien même Shakespeare aurait été fou, cela ne porterait aucun tort à la beauté de *Macbeth* ou d'*Othello*. On peut donc laisser de côté l'examen de ces conditions.

Qu'est-ce qui constitue l'essence du fait religieux ?

Tout d'abord l'acte religieux est constitué par le sentiment d'une présence réelle, bien qu'impalpable, invisible. Sentir près de soi une présence qu'aucun de nos sens ne peut atteindre, qui ne donne lieu à aucune image, qu'on n'éprouve pas moins réelle, c'est la condition même de tout acte religieux. En face de cette

(1) Gr. in-8°, Lausanne et Paris, 1912. — Pour compléter l'ouvrage de W. James, la *Revue de philosophie* a consacré deux importants fascicules (septembre, octobre 1912 ; mai, juin, juillet 1913) à rassembler des études et des documents sur l'*Expérience religieuse dans le catholicisme*. — Est-il besoin d'avertir que l'on résume ici le livre de James sans autre but que de faire connaître son contenu ? Les jugements viendront d'eux-mêmes à l'esprit de tout lecteur.

présence, l'âme prend une attitude grave. Il y a là quelque chose de solennel. C'est le sens même du divin. Des agnostiques comme Amiel peuvent l'éprouver. Les fidèles d'une religion positive y reconnaissent le Dieu que leurs dogmes leur ont défini. Cette présence divine est une source de joie. Les âmes naturellement optimistes y trouvent une force nouvelle, les âmes douloureuses y puisent une consolation, un réconfort, un espoir de délivrance.

Il y a en effet deux classes d'hommes, les optimistes et les pessimistes, comme il y a deux philosophies correspondantes, l'optimisme et le pessimisme. Les optimistes croient que le bien doit toujours avoir le dernier mot. Leur foi ardente va parfois jusqu'à nier le mal. La plupart d'entre eux personnifient en Dieu ce bien radical en lequel ils ont confiance. Ceux-là mêmes qui sont agnostiques n'en sont pas moins religieux par le sentiment qu'ils ont d'une bonté toujours et partout présente. Cette foi peut aller jusqu'à faire des merveilles. Tous les phénomènes étranges que l'on observe à Lourdes ou dans les *mind-cures* ressortissent à cette foi. Les faits démontrent que la foi guérit. Est-ce en suite de lois naturelles que nous ignorons encore ? Est-ce par la vertu de quelque surnaturelle intervention ? Les faits ne permettent pas de répondre : les deux hypothèses sont également possibles.

Les âmes douloureuses inclinent au pessimisme. Si le pessimisme absolu porte à l'athéisme et en conséquence à l'irréligion, en revanche l'inquiétude de l'âme, le vif sentiment de la misère du monde et de la vie sont parmi les plus actifs ferments de l'esprit religieux. Il suffit qu'il s'y mêle l'espoir du repos, la vision de la paix et de la libération. C'est le tourment d'un Pascal qui s'apaise dans la joie. Les combats de l'âme qui désire le bien, qui l'espère et n'en sent pas moins la morsure cruelle du mal sont supérieurs à la paix monotone du plat optimisme. Pour ne pas s'épuiser dans ces luttes vaines il n'y a pour l'âme que deux issues : ou s'étourdir pour ne pas voir, se divertir, comme dit Pascal, c'est-à-dire fermer les yeux et se mentir à soi-même, ou bien arriver à la purification, rétablir l'unité du drame intérieur, faire triompher le bien. Cette crise où s'établit l'unification de l'âme, où le mal est définitivement vaincu, c'est la crise de la conversion. Il y a des conversions lentes et sporadiques, d'autres

sont subites et comme catastrophiques, par exemple la conversion de saint Paul. Mais les unes et les autres se ressemblent en ce qu'elles changent l'axe central de la vie. Auparavant, on vivait pour le monde, en fin de compte pour soi, à présent on vit pour Dieu. Comme disait saint Ignace, on a changé d'étendard, on a dépouillé le vieil homme pour s'abandonner à des directions nouvelles. Dans les deux cas, mais surtout dans le cas des conversions subites, il semble qu'une force toute neuve, indépendante de la personnalité du sujet soit entrée en jeu. C'est ce que le christianisme appelle la grâce. Ici encore se pose la question du surnaturel. Les faits sont indéniables : cette cristallisation graduelle ou subite de tout un caractère moral autour d'un axe central nouveau ne peut s'expliquer par les lois ordinaires de la psychologie. Il y a là quelque chose qui échappe à l'analyse, une force et une force inconsciente. La découverte que fit Myers, en 1886, de la conscience subliminale permet de faire rentrer ces phénomènes dans des cadres déjà connus. Mais le subconscient a besoin lui-même d'explication. Il peut signifier simplement l'obscur, il peut aussi bien laisser place à l'étranger. Une conversion pourrait être un phénomène d'automatisme psychologique, mais ces phénomènes sont passagers, ils ne présentent aucun caractère de persistance durable. Les convertis sont au contraire des persévérants. L'intervention miraculeuse de la grâce reste possible et les faits, s'ils ne contraignent pas à l'admettre, n'autorisent pas à la nier.

Le converti devient ordinairement un saint. James étudie donc les caractères de la sainteté. C'est une purification de l'âme, le sentiment d'une vie plus haute et meilleure dont les fruits se manifestent par l'absence de tout égoïsme, la domination de la chair. Le saint aime ses ennemis, triomphe de ses répugnances, ce qui l'amène aux pratiques ascétiques et aux œuvres de la charité. La continence, la chasteté, même l'obéissance, la pauvreté sont les vertus familières du saint. Un catholique doit admirer ici la compréhension sympathique dont W. James a fait preuve vis-à-vis des trois grands vœux professés par les religieux.

La vie sainte conduit naturellement James à l'étude du mysticisme. L'état mystique lui paraît constitué par quatre caractères : il est ineffable, intuitif, instable, passif. L'alcool, l'éther,

les anesthésiques développent une conscience cosmique, sorte d'extase où peuvent aussi conduire certaines conditions psychologiques. Il n'y a là rien qui soit spécifiquement religieux. Mais l'extase avec un objet divin ou tout au moins avec un objet qui a pour l'âme une importance divine, tel le nirvâhna bouddhique, est un phénomène d'ordre religieux. On peut distinguer deux sortes de mysticismes : l'un spontané, involontaire, où le ravissement extatique semble se produire de lui-même ; l'autre cultivé, volontaire, tel qu'on le constate d'ordinaire chez les bouddhistes, chez les mahométans et chez les chrétiens. Comme M. Dumas et M. Janet, W. James regarde comme insuffisantes les explications médicales de l'extase. Il faut juger de l'arbre par ses fruits et non d'après les circonstances qui l'accompagnent. Les tares nerveuses affaiblissent, amoindrissent l'âme, l'extase au contraire la rend plus vigoureuse, la fortifie, l'ennoblit. L'expérience mystique des saints les porte à la joie, le mysticisme des fous est triste. L'un exalte, l'autre déprime. On ne peut donc les confondre.

II

Tels sont les faits. Ils sont incontestables, il est impossible de ne pas reconnaître leur originalité. Il faut maintenant rechercher quelle est leur valeur. L'expérience religieuse est-elle une expérience de la vérité de la religion? Celui qui a senti en soi la présence divine et en a constaté les précieux effets ne peut plus douter. Mais les autres? Comment leur prouver qu'il y a là une vérité? Peut-on même démontrer l'existence de Dieu?

James ne croit pas qu'aucune des preuves classiques ait une force probante. D'accord en cela avec un grand nombre de contemporains, il constate que ces preuves n'ont pas produit l'unanimité de pensée, qu'elles ne se sont donc pas imposées à l'assentiment social, et qu'en conséquence il faut bien qu'il y ait chez elles quelque infirmité logique qui les empêche de subjuguer nécessairement les esprits. Dieu dépasse toutes les prémisses dont on voudrait le tirer ; on ne saurait le trouver au bout d'un syllogisme. *Barbara* et *Baralipton* sont d'après James des canaux trop étroits pour conduire à l'infini.

Mais la valeur de la religion, et par suite sa vérité, peut s'éta-

blir autrement. Ici encore il faut juger de l'arbre à ses fruits. Or, que voyons-nous ? Que la religion nous rend aisés des sacrifices qui, sans elle, seraient insupportables, et nous y fait même trouver le bonheur. Elle est donc génératrice de force, de générosité, de joie, elle est donc utile, féconde. Elle n'est d'ailleurs contredite par aucune vérité scientifiquement établie, elle s'accorde avec toutes les expérience. Une pensée religieuse peut être une pensée de tous points harmonieuse. Le rationalisme n'est qu'un préjugé et un parti pris. Le rationaliste décrète que les limites de sa raison sont les bornes de l'existence, il statue que le mystère n'a pas le droit d'exister. Or, le mystère se constate, le mystère existe. Le surnaturel peut donc exister. Car, comme l'a écrit il y a longtemps déjà un philosophe d'origine protestante : « Qui dit mystère dit possibilité de miracle (1). » Ainsi faisant siennes les idées du pragmatisme soutenues d'abord par Peirce et qui devaient faire après une si belle fortune, James estime que la vérité de nos conceptions résulte de l'accord de ces conceptions avec l'amélioration de la vie. Il n'est pas possible qu'une idée féconde soit une idée fausse. Au lieu de faire dépendre la vérité de l'accord de nos pensées avec un ordre réel de choses en soi qui peut-être bien est inattingible, le pragmatisme juge de la vérité d'après la fécondité vitale. Une idée qui réussit est une idée juste puisqu'elle s'ajuste exactement à l'expérience de la vie. Les pragmatistes sans doute n'ignorent pas qu'il y a telle croyance qui peut être bienfaisante et qui ne laisse pas d'être fausse (comme lorsqu'un cardiaque reste convaincu que son cœur est normal et sain), mais ils constatent que ces croyances, en dépit de leur bienfaisance individuelle et momentanée, sont finalement contredites, soit par les observations scientifiques du médecin, soit par les souffrances physiques du malade, soit par l'issue fatale de la maladie, et, par suite, que leur bienfaisance ne se soutient pas. Il ne saurait, d'après eux, en être de même des croyances qui, comme la foi en Dieu ou en l'immortalité ou toute autre affirmation religieuse, ne peuvent être contredites par aucune expérience. Si ces croyances d'ordre métaphysique ou religieux sont fécondes,

(1) RABIER, art. : *Positivisme* in *Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger.

bienfaisantes, réussissent dans la vie, leur succès même prouve leur concordance avec les lois profondes de la vie humaine; la réalité même de cette vie, la réalité de ces succès moraux ou sociaux confirme la réalité de l'objet de ces croyances.

Parmi les phénomènes religieux, il n'en est pas qui soit plus commun que la prière, et le sacrifice lui-même ne paraît guère avoir de prix qu'en tant qu'il est une sorte de prière.

En étudiant la *Prière* (1) dans une thèse de philosophie soutenue à la Sorbonne avec un succès marqué, M. Second s'est placé au centre de la vie religieuse. Voulant faire une étude purement objective et psychologique sans aucune préoccupation apologétique directe, il s'est attaché à déterminer les caractères essentiels de la prière. A ses yeux, l'acte de prier n'est pas essentiellement constitué par la demande; il consiste avant tout en une concentration de l'âme, un recueillement où, ainsi que l'avait constaté James, on éprouve une présence invisible, où tout en nous fait silence comme dans une sorte d'attente. Cet état a des conditions physiologiques mais, contrairement à ce que disent les médecins, ces conditions, qui peuvent bien être nécessaires, demeurent insuffisantes. Ce silence recueilli n'est pas un état complet et durable, l'âme aspire à quelque chose de plus ; elle éprouve comme un besoin, celui d'abord de s'abandonner à la présence mystérieuse, de lui parler en un soliloque, d'entendre en réponse une parole, c'est alors comme un colloque. Dans tous ces états, il peut n'y avoir aucune sorte de demande. Il suffit à l'âme de sentir présent l'objet mystérieux de son recueillement, de son abandon et de son appel, sans songer à lui rien demander d'exprès. Mais si l'âme éprouve quelque besoin particulier, elle est amenée à l'exposer, à implorer afin qu'il soit satisfait. C'est alors la prière classique. On peut prier pour des satisfactions d'ordre matériel. Mais à mesure que l'âme progresse, la prière devient de plus en plus spirituelle. Au lieu de dire à Dieu : « Fais ma volonté, » on lui dit : « Que ta volonté soit faite. » Car nous arrivons à sentir que la présence à laquelle nous parlons et qui nous répond, nous dépasse infiniment. Elle est la même pour tous ceux qui prient ou peuvent prier, la même pour tous les hommes. Elle nous est comme paternelle, et

(1) In-8°, Paris, 1911.

en elle et par elle tous les hommes nous sont fraternels. En un sens, en face de Dieu, les autres sont nous. Notre prière peut donc valoir pour eux tout comme pour nous ; par là se légitime la prière d'intercession, la substitution des forces orantes, une partie de ce que le catholicisme appelle « communion des saints ». C'est d'ailleurs une remarque de M. Second (1) que les formes spécifiquement catholiques de la prière sont celles-là mêmes qu'une observation purement objective reconnaît être essentielles. La suite, en effet, confirme encore ces vues. Car la prière universalisée ne peut que tendre à devenir collective. Si tous les hommes sont frères et peuvent prier les uns pour les autres, il est convenable qu'ils prient en commun, et s'ils doivent prier ensemble, sous peine de cacophonie, de désordre, il est nécessaire qu'il y ait un rite, des formules communes et un ordre suivant lequel les prières soient énoncées.

M. Second remarque ici que, parti de l'intérieur, de l'individuel, il a abouti à l'extérieur, au collectif, au social, suivant en cela la route même qui, dans un ordre d'idées différent, mais parallèle, a conduit M. Barrès du *Culte du moi* au sens social, à la liaison étroite de l'individu avec sa terre, ses morts et toute l'histoire de sa patrie. Ainsi, selon M. Second, comme pour M. Barrès, l'âme humaine n'a qu'à développer ses replis pour y trouver sa liaison nécessaire avec l'ensemble social. Il fait remarquer qu'il suit par là une voie toute différente de celle des sociologues tels que M. Durkheim qui prétendent au contraire que c'est l'extérieur qui a produit l'intérieur et que c'est de l'ensemble social que viennent à l'individu toutes ses richesses. Peut-être y a-t-il entre les deux conceptions moins d'opposition que ne le pensent d'un côté les psychologues et de l'autre les sociologues. Si, d'une part, l'on observe l'homme de l'extérieur, d'après les documents historiques, on ne peut que constater l'antériorité des manifestations extérieures de la vie sociale sur celles de la vie individuelle intérieure ; mais, d'autre part, si l'on étudie les âmes telles qu'elles sont dans leur intérieur, nos âmes, on ne peut qu'y découvrir l'instinct ou le sens social à titre de besoin individuel, d'élément essentiel de notre vie complète intérieure. Et, en vérité, ces résultats différents ne

(1) *La Prière*, p. 179, note.

prouvent que la différence des méthodes. Pour aboutir à des conclusions, il est nécessaire de dépasser chacune de ces méthodes, d'avoir recours à quelque autre qui ne prétende pas s'enfermer exclusivement dans l'expérience, en un mot faire de la critique et de la métaphysique. Aussi bien, psychologues et sociologues en font-ils également les uns et les autres. C'est d'une métaphysique plus ou moins avouée que découlent leurs conclusions dogmatiques. Et ce qu'il convient de leur reprocher, ce n'est pas de faire de la métaphysique mais uniquement d'en faire sans consentir à le dire.

Tout comme James, M. Second accorde au subconscient une grande place. C'est par le subconscient que tous les hommes fraternisent dans la prière, c'est encore le subconscient qui établit la continuité entre les divers moments de prière. C'est donc lui qui sert à constituer la trame de la « vie de prière ». Tout prie dans l'homme qui vit d'une telle vie. Son corps, ses attitudes, ses actes de toute nature et son sommeil même. La prière porte en elle sa propre efficacité. Toute prière est exaucée en ce sens que toute prière véritable accroît la valeur, la force de l'homme qui prie. C'est cet exaucement, cette efficacité qui fait la valeur de la prière et sa vérité. — On voit que M. Second, voulant uniquement faire œuvre de psychologue, prend une attitude pragmatiste. La prière n'est pas fausse, puisqu'elle est utile. Il réserve aussi la question du surnaturel et du miracle. L'efficacité extérieure de la prière, le miracle reste possible. Il n'est ni affirmé, ni nié. Mais ces conclusions réservées du psychologue ne signifient pas que l'auteur les croie complètes et définitives. Elles sont simplement la suite de l'attitude méthodique et momentanée qu'il a jugé bon de prendre.

III

Il semble pourtant bien qu'on ne puisse laisser toujours en suspens la question de la vérité du surnaturel. Les religions n'existent que par leurs dogmes, leurs cultes, leurs croyances et leurs pratiques ; d'où viennent ces dogmes, ces rites ? Comment se sont-ils formés ? Sont-ils tous également faux et superstitieux ? Sont-ils le produit d'une invention humaine ou

bien Dieu est-il intervenu pour les promulguer et les ordonner? Toutes les religions ne peuvent pas être également révélées, la seule diversité de leurs dogmes, leurs oppositions et contradictions prouvent qu'elles ne sauraient venir toutes également de la même source intelligente, il faut donc ou qu'aucune ne soit révélée ou qu'il n'y en ait qu'une seule. Si aucune religion n'est révélée, elles ont toutes des origines naturelles que la raison humaine doit pouvoir discerner et découvrir, car, œuvres de l'homme, il n'y a rien en aucune d'elles qui, dépassant la raison, puisse être pour notre intelligence un mystère. Dans ce cas, aucun dogme n'est certain, aucune pratique n'est sûre, car comment l'homme pourrait-il savoir quels sont les moyens certains de se mettre en communication avec l'ineffable, comment pourrait-il connaître l'intimité de la nature de Dieu? Est-il même tout à fait sûr qu'il y ait un Dieu et que ce Dieu entretienne avec l'homme des communications personnelles? Répondre négativement à l'une de ces deux questions, c'est évidemment supprimer toute religion. Si donc il n'y a pas eu de révélation, toutes les religions sont incertaines, probablement illusoires, et toutes se trouveraient fausses dans la mesure même où elles se donneraient comme révélées.

S'il y a une religion révélée, cette religion doit avoir des caractères que ne présente aucune autre. L'élément surnaturel qui l'inspire et qui l'imprègne doit lui conférer une majesté, une autorité qui ne se retrouvent nulle part ailleurs. Elle peut avoir avec les autres des ressemblances d'ordre extérieur, mais dans son intime essence, elle doit en différer d'une si claire façon qu'il soit impossible de les confondre ;

Incessu patuit dea.

Mais y a-t-il et même peut-il y avoir une religion révélée? A-t-on le droit d'admettre le surnaturel? Est-il raisonnable de croire à l'irrationnel? Et quand on s'imagine y croire, ne se leurre-t-on pas soi-même? Nous rencontrons ici le rationalisme. Il subsiste encore, tel ou à peu près que le connut et le professa le dix-huitième siècle.

On continue à nous dire que l'esprit humain ne peut, sans se détruire soi-même, accepter qu'il existe ou puisse même exister

quelque chose qui le dépasse et qu'il ne puisse, par lui-même et par lui seul, découvrir et étudier. Admettre l'existence du surnaturel ce serait, nous dit-on, le suicide de la raison. De là vient que, de nos jours encore, la plupart de ceux qui étudient à titre de faits les phénomènes religieux se refusent même à examiner l'hypothèse d'une origine surnaturelle de la religion, l'hypothèse du miracle et de la révélation. Admettre même la possibilité de cette hypothèse paraît à M. Durkheim la ruine de toute science, le renoncement de la raison.

« Ce doit être pour la science des religions, nous dit-il, un principe que la religion n'exprime rien qui ne soit dans la nature ; car il n'y a science que des phénomènes naturels (1). » Par là, et sous prétexte de sauvegarder la liberté d'examen, M. Durkheim se prive de cette liberté même, car il s'interdit d'examiner l'une des deux branches de l'alternative. En quoi il se montre plus asservi et moins libre que le croyant qui ne se refuse pas à discuter l'hypothèse du naturalisme et qui reconnaît volontiers devoir assumer la charge de la preuve. On doit tenter d'expliquer par la raison tout ce dont on constate l'existence et de ramener à des origines naturelles tout ce qui se manifeste dans la nature, mais on n'a pas le droit, avant tout examen, de statuer que tout sera justiciable de notre raison et qu'il ne sera pas nécessaire de faire appel pour expliquer ce qui est donné dans la nature à quelque chose qui dépasse la nature (2).

Quelles sont donc, en dehors de l'imposture volontaire, dont personne ne parle plus, les origines naturelles que l'on a cru découvrir à la religion? Deux systèmes se partageaient jusqu'à ces derniers temps les esprits : l'animisme et le naturalisme. Les animistes, sir John Lubbock, Tylor supposent que toutes les religions sont issues du culte des âmes, du culte des morts ou des mânes. Le primitif, dans ses rêves, a vécu d'une autre vie, il s'est senti transporté dans des lieux éloignés de ceux où il dort; au réveil il se souvient de ses rêves, il croit donc sentir en lui l'existence d'une force vivante, sentante, indépendante du corps. Durant ses rêves il a vu les morts de sa famille, de son

(1) *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 495, in-8°, Paris, 1912.

(2) Pour toute cette discussion, voir notre article : *L'origine de la religion* in *Correspondant*, 10 avril 1915.

clan, de sa tribu, il s'est entretenu avec eux, ils existent donc. Autour de ces idées primitives, des croyances ont provigné des cérémonies. Des pratiques se sont ordonnées. C'est ainsi du culte des âmes, du culte des morts que sont sorties peu à peu les religions.

A ces idées, des philologues tels que Max Muller et Michel Bréal ont proposé de substituer ou tout au moins d'ajouter une autre hypothèse. Ce serait, d'après eux, le langage qui, en permettant de personnifier les forces de la nature, aurait inventé et créé les dieux. Le vent, la foudre, le soleil, la lune, la terre, la mer sont des êtres qui produisent des effets souvent redoutables, tout imprégnés de mystère; en vertu de cette tendance à personnifier les choses, à leur attribuer une intelligence, une volonté, que l'on remarque chez les enfants et qui doit se retrouver chez les primitifs, les noms que l'on a donnés aux forces de la nature ont aidé à les personnifier. Les légendes divines, la poésie de l'Olympe grec, ne sont guère que la traduction en symboles humains des phénomènes de la nature. De là le nom de « naturalisme » par lequel on désigne ce système.

Il est difficile de trouver suffisantes ces explications. Outre que, s'ils s'opposent, ces deux systèmes se détruisent l'un l'autre, même superposés l'un à l'autre ils demeurent incomplets. A mesure qu'a progressé la connaissance des religions, à proportion aussi a augmenté le nombre de faits, de croyances, de cérémonies qu'il a paru impossible de ramener à ces types simples. Les variétés religieuses sont innombrables et paraissent irréductibles. Les hommes qui se sont spécialisés dans ces études, les Chantepie de la Saussaye ou les Frazer, se sont efforcés simplement de mettre de l'ordre dans la documentation apportée par les explorateurs, les missionnaires, les archéologues, les historiens ou les philologues, de découvrir entre les divers cultes une hiérarchie et de suivre comme à la trace leur évolution. Ils ont étudié le fait, ses développements et ont à peu près négligé la question de ses origines. Chez nous, M. Durkheim a été beaucoup plus hardi. C'est au problème des origines que résolument il s'est attaqué.

Il se flatte de découvrir par la sociologie l'origine du fait religieux, de l'expliquer naturellement tout en lui conservant son caractère spécifique et original. Selon lui, le fait religieux

essentiel est la séparation du sacré et du profane. Dès que cette séparation existe, toutes les fois qu'on peut découvrir des objets dont le maniement est interdit d'ordinaire et à la plupart et permis seulement à quelques-uns ou durant un certain temps, on se trouve en présence de la religion. Peu importe, selon M. Durkheim, que ces interdictions s'accompagnent ou non de la croyance en des dieux. Il pourrait, d'après lui, y avoir des religions tout à fait athées. L'arbitraire de cette définition saute aux yeux : outre qu'elle n'est admise à peu près par aucun des savants qui ont plus spécialement étudié les religions, ce qui lui enlève tout caractère évidemment scientifique, cette définition ne convient pas au christianisme. Car le christianisme n'admet pas la distinction du profane et du sacré : pour lui, de même que *omnia munda mundis*, *omnia sacra sacris*, rien dans la vie du chrétien véritable, ni la nourriture, ni la boisson, ni le sommeil même ne saurait être profane. Mais cette définition une fois admise, M. Durkheim estime pouvoir, en s'appuyant sur des récits de voyageurs, d'explorateurs et de missionnaires, regarder le totémisme comme la forme élémentaire de la vie religieuse et affirmer que la puissance dont l'homme religieux sent en lui l'afflux n'est ni une illusion, ni un leurre, ni un mensonge, que cette force existe, qu'elle est extérieure à l'individu, qu'elle n'a d'ailleurs en elle-même rien de surnaturel ou de mystérieux ; cette force c'est celle que l'individu reçoit de la société qui l'entoure, quand dans les assemblées importantes de sa tribu il constate que tous ses sentiments sont modifiés, renforcés, exaltés. Quand après ces heures où tout l'être s'est trouvé transposé sur des plans extraordinaires, l'individu revient à la vie normale, il se souvient de l'exaltation, de la recrudescence de force passée, il ne se reconnaît plus, il attribue alors au rite ou au dieu cette force qu'il n'a plus mais dont il garde le souvenir; il se trompe sans doute en créant des dieux, mais il ne se trompe pas en rapportant ces énergies extraordinaires à quelque chose de distinct de lui-même. Il a bien le sentiment d'une force supérieure qui peut se communiquer à lui. En adorant cette force l'homme adore la force sociale, il divinise la société. En réalité, il ne se trompe guère que de nom.

C'est ainsi que M. Durkheim pense, en supprimant l'objet divin de la religion, expliquer naturellement le fait religieux

tout en lui conservant sa réalité, son essentielle originalité. Mais ne se fait-il pas illusion? La société existe-t-elle en dehors des individus qui la composent? Et en dehors des faits psychologiques tels que les éprouvent les consciences individuelles y en a-t-il, peut-il y en avoir, peut-on en imaginer quelque autre? Dans la théorie animiste les rêves aussi sont réels, et dans la théorie naturaliste le vent, la foudre et la mer; si ces théories font évanouir l'objet de la religion la théorie sociologique ne fait-elle pas de même? M. Durkheim dira que le primitif qui, au cours d'une assemblée de sa tribu, ce qu'il appelle un « corrobori » a senti une exaltation, un afflux d'énergies nouvelles ne se trompe pas, que cet accroissement d'énergie est bien réel et que le primitif ne se trompe que dans l'interprétation. Aussi l'ingénieux sociologue français prétend-il non pas détruire mais légitimer la religion, tout en faisant rentrer les faits religieux dans des faits d'ordre naturel, scientifiquement observables, scientifiquement connaissables. Le fait religieux est un fait social, les phénomènes religieux s'expliquent par les lois sociologiques. Mais c'est ici précisément que M. Durkheim aboutit au résultat qu'il prétendait éviter. Car si le fait religieux se ramène au fait social il n'a plus de spécificité distincte, il perd son originalité; la religion n'a plus d'objet propre. Tout fait social devrait revêtir un caractère religieux, tous les interdits devraient être tenus pour sacrés : distinguer comme le fait M. Durkheim entre les interdits de police et les interdits religieux en attribuant à la police les interdits suivis de sanctions pénales visibles, appliquées par l'autorité sociale, réserver à la religion ceux qui ne sont pas suivis de telles sanctions paraît bien être une invention subtile plus que la constatation d'un fait, car il y a toujours eu un certain nombre d'interdits sanctionnés par des peines de police et qui n'en restent pas moins religieux, par exemple le contact de l'Arche d'alliance chez les Hébreux. Et enfin les assemblées mêmes où se découvrent plus spécialement, dans le système de M. Durkheim, les forces sociales qui exaltent l'individu et que l'individu adore ensuite, ne donnent effectivement naissance à des sentiments religieux que si elles ont elles-mêmes un caractère religieux. Après une kermesse le Flamand n'éprouve aucune émotion religieuse. Le sentiment religieux est

un sentiment social, il est rare qu'il ne soit pas socialisé, mais il ne dérive pas de toutes les émotions sociales, il ne se trouve lié qu'à celles qui ont déjà et par elles-mêmes quelques chose de religieux.

M. Durkheim pas plus que ses devanciers n'a trouvé le moyen d'expliquer entièrement et de façon toute rationnelle et naturelle le fait religieux. Et il n'y a pas de milieu : ou la religion est vraie ou elle est fausse, ou la religion est fondée sur un ensemble d'impostures, d'erreurs, d'illusions, voire même de mensonges, ou elle est fondée sur une vérité.

IV

Jusqu'ici donc aucune explication naturelle, rationnelle, n'a été fournie du fait religieux. Il serait contraire à la méthode de soutenir qu'en droit aucune autre n'est possible. Il est avéré qu'aucune n'existe, et que, par suite, si l'incroyant peut toujours chercher l'explication naturelle qui lui manque, rien rationnellement ne peut forcer le croyant à rejeter l'explication surnaturelle qu'il tient de la tradition. Le miracle n'est pas prouvé, mais sa négation ne l'est pas non plus. On a donc le droit d'y croire. Et si des raisons d'ordre pratique nous obligent à dépasser les points morts de l'examen uniquement rationnel, nous aurons raison de croire, car la foi alors ne sera plus simplement un droit, elle sera un devoir.

Mais il faut tout au moins pour que le surnaturel existe, pour que la révélation soit possible, que Dieu existe et non pas le Dieu abstrait et quasi impersonnel des philosophes, mais le Dieu personnel, le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », le Dieu vivant des chrétiens. De là, les discussions nouvelles auxquelles nos contemporains se sont livrés à propos de l'idée de Dieu.

Et d'abord il faut reconnaître qu'il n'y a que deux solutions possibles du problème de l'univers. Ou bien quelque chose préside à l'ordre et à l'organisation du monde, analogue à notre pensée, ou bien il n'y a que du hasard. Entre le hasard et la pensée il faut choisir. Diderot a démontré que l'hypothèse du hasard n'est pas absurde, seulement elle est incroyable, car elle

supprime les liaisons déterminantes que la science constate entre les phénomènes et pourrait à chaque instant rendre caduques toutes nos prévisions. Il y a un ordre dans le monde et du rationnel, ne serait-ce que dans notre esprit. Ceux-là même qui sont les plus disposés à faire de l'esprit humain l'organisateur du monde, imposant à la nature l'ordre de ses propres lois, ne peuvent s'empêcher d'accorder que de façon ou d'autre, en fait, la nature se laisse organiser par l'esprit et répond à nos prévisions. Pour qu'un astre découvert par Le Verrier au bout de très longs calculs vienne se placer devant la lunette d'un astronome de Berlin au point précis du ciel que le calcul avait assigné, il faut bien que les mouvements célestes soient en accord avec les raisonnements de l'astronome et que l'ordre de ces mouvements soit en correspondance avec celui des pensées, qu'il y ait une logique de la nature et que cette logique corresponde à la logique de notre esprit. Hors de là, la science est vaine et n'est plus qu'un jeu illusoire. D'où M. Jules Lachelier a conclu, nous l'avons vu, que la nature doit être considérée comme une pensée qui ne se pense pas suspendue à une pensée qui se pense. Si on ne veut pas encore aller jusque-là, à tout le moins faut-il accorder qu'il y a une pensée immanente dans la nature et que la terre et les cieux manifestent quelque chose qui dépasse les rencontres brutes de la matière, quelque chose qui se manifeste obscurément dans les phénomènes physico-chimiques, plus clairement dans les faits biologiques, et arrive enfin à se concevoir soi-même, à prendre conscience de soi dans l'esprit humain. Le monde est imprégné de quelque chose de divin. Ce fut jadis le point de vue des stoïciens :

Mens agitat molem,

disaient-ils. Ils disaient encore :

Est deus in nobis, agitante calescimus illo.

On arrive alors à dire qu'une pensée manifeste dans le monde quelque chose de divin qui se traduit par la régularité des lois.

Mais ce divin n'est pas Dieu. C'est τὸ θεῖον, ce n'est pas ὁ θεός. Monistes, évolutionistes, tous panthéistes, ne sont aux yeux

des théistes que ce que Spinoza était pour Malebranche, de véritables athées. Si Dieu existe il est distinct du monde, transcendant au monde et ne se réduit pas à être immanent. C'est aussi bien ce qu'il paraît qu'on reconnaisse de plus en plus. On sait quelles furent au cours du dix-neuvième siècle, et en particulier dans le second tiers, les discussions auxquelles donna lieu le panthéisme. Victor Cousin y inclinait ; Vacherot le professa nettement ; Renan, tout imprégné des doctrines de Hegel, en fit comme le fond substantiel de sa pensée. Mais, pour ces penseurs de même que pour leurs maîtres allemands et pour le maître des maîtres, Spinoza, le dieu immanent, le divin partout répandu et partout caché, l'idéal suprême que la nature et l'homme travaillent de concert à réaliser est avant tout un principe d'explication. S'il paraît résulter du monde et des étages inférieurs de l'être, c'est qu'il en est le principe. C'est lui qui confère au monde l'être, et le monde ne fait que le manifester. C'est par lui que le monde existe, mais c'est par le monde qu'il prend conscience de soi. Le monde est son œuvre, le fruit de sa pensée obscure, mais c'est dans le monde, à mesure que se développe et progresse l'évolution des êtres, qu'il arrive à se penser. De là ces formules contre lesquelles s'éleva jadis Edme Caro : « Dieu n'est pas, il se fait. » — « Dieu n'était pas au commencement du monde, il ne sera qu'à la fin. »

Les doctrines évolutives, telles que les popularisèrent les écrits de Charles Darwin et que Herbert Spencer s'efforça de les systématiser, fournirent à ces conceptions comme un substrat scientifique. Mais à force de considérer les espèces inférieures comme les génératrices, et par conséquent, comme les causes des espèces supérieures, le panthéisme a changé de sens et est devenu le monisme, tel ou à peu près que le professe à Iéna Hæckel, qui a même voulu lui donner des allures de religion. Ici le divin n'est plus à aucun titre principe, il est uniquement effet, résultat. Car si ce qu'on appelle divin n'est, comme l'entend le monisme, qu'un produit des forces brutes de l'univers, l'idée sort du fait et ne le dirige pas. Ce n'est plus l'esprit qui agite la masse, l'esprit n'est qu'un autre nom de la masse, de la matière, il ne représente qu'un de ses aspects. Ceux-là donc qui ne veulent pas aboutir au théisme sont forcés de retourner nettement au matérialisme comme, par exemple, M. Le Dantec,

ou bien d'énoncer leurs pensées en formules inconsistantes et vagues. Ce fut, par exemple, le cas de M. Hébert. Cet écrivain, frappé des difficultés que présente la nette conception de la personnalité de Dieu, ne voulant pas cependant refuser à la divinité toute existence, revint à la catégorie de l'idéal de feu Vacherot, ou aux formules éloquentes et vides de feu Renan. Nos contemporains s'en contentent difficilement. Il faut se décider, aller au monisme ou bien au théisme.

Il est difficile en effet de concevoir comment, s'il existe dans le monde un principe de la pensée, ce principe ne pourrait par soi-même arriver à se penser, tellement qu'il eût besoin d'autre chose que de lui-même pour prendre conscience de soi. Mais il faut dire au contraire : « Comment ce qui est essentiellement pensée ne se penserait-il point? » Et ainsi cette pensée dont la science semble avoir besoin pour assurer la fécondité de ses recherches, la légitimité de ses méthodes et de ses opérations, la certitude de ses prévisions pratiques, réaliserait l'idée même que nous nous faisons de Dieu.

Mais on nous dit aussitôt que ce Dieu n'est qu'un dieu philosophique, conçu par la réflexion et sans doute très différent de l'Être que les religions même les plus élevées, comme le christianisme, proposent à l'adoration. En effet l'idée de Dieu, nous dit M. Gustave Belot (1), a une triple origine : une origine populaire et traditionnelle, une origine philosophique, une origine morale et mystique. Tout d'abord l'autorité, la tradition, les enseignements plus ou moins précis inhérents à toute espèce de culte ont habitué l'homme à se représenter un être incomparablement plus puissant que tous les autres et dont ils dépendent tous. C'est pour cela qu'il est nécessaire de lui rendre un culte. Plus tard les philosophes, élaborant ces données traditionnelles, ont estimé raisonnable d'admettre un principe du monde, être nécessaire d'où sont venus tous les autres, qui se suffit, tandis qu'aucun autre ne peut se suffire ; infini, car rien ne saurait limiter celui de qui tout dépend ; absolu, puisque tout en définitive se rapporte à lui ; parfait enfin, puisque tout ce en quoi nous trouvons quelque degré de perfection en dérive. Cet être

(1) *La Triple origine de l'idée de Dieu*, in *Revue philosophique*, décembre 1908, p. 594.

a donc l'infinie puissance, l'infinie intelligence, l'infinie bonté. Il possède à un degré éminent tout ce en quoi les hommes estiment trouver quelque élément de valeur. Ultérieurement enfin l'homme a éprouvé en soi-même comme la réalité de Dieu. Il a senti sa présence. L'expérience morale, l'expérience mystique ont révélé « Dieu sensible au cœur ». A des heures graves de sa vie l'homme a senti comme une force agissant en lui, le dirigeant ou le soutenant. Pascal a expérimenté la foi, la joie divine, Maine de Biran la solidité de l'appui divin. Et tous les mystiques nous ont raconté les intuitions par lesquelles ils ont constaté en eux la présence directe de Dieu. Sans image, sans parole, sans aucune sensation ils en ont eu l'expérience immédiate.

De cette triple origine la raison critique, continue M. Belot, est forcée d'en récuser deux. Tout d'abord, l'idée vulgaire et traditionnelle, tant qu'elle demeure purement traditionnelle, ne présente que confusion. C'est moins une idée qu'un axe autour duquel s'organisent des pratiques. Dès que l'on veut penser ces pratiques, on se trouve obligé d'avoir recours à la réflexion philosophique, et sous l'influence de la philosophie la tradition se transforme en théologie. Nos catéchismes chrétiens, par exemple, sont le produit de cette élaboration. C'est donc la philosophie qui, seule, fournit un objet à la critique. La tradition à l'état pur, si on pouvait la retrouver telle, n'offre aucune prise solide à l'examen.

Quant à l'expérience mystique, sans vouloir la contester ni la nier, non plus d'ailleurs que la tradition, ne faut-il pas reconnaître que tout ce que les mystiques nous disent avoir expérimenté est en complet accord avec ce que leur philosophie religieuse ou leur théologie leur a dit de Dieu, en sorte qu'ils retrouvent dans leurs expériences ce que le catéchisme leur avait appris? Tous les mystiques sont convaincus d'avance que Dieu existe et il n'y a pas une des perfections divines manifestées dans l'extase qui ne soit implicitement ou même explicitement attribuée à Dieu par les philosophes et par les théologiens dont le mystique a suivi les enseignements. Ce ne sont pas ces expériences qui révèlent ce qu'est Dieu, mais ce sont les attributs que la croyance antérieure reconnaissait à Dieu que l'expérience redit. L'expérience n'est qu'un écho et non une révélation.

Ces expériences en elles-mêmes ne prouvent donc rien. Nous voilà ramenés, pour établir la solidité de toutes les conceptions religieuses, à examiner la valeur des preuves de l'existence de Dieu et de la déduction de ses attributs.

On ne peut que se rendre à la plupart des points de cette critique. Et, par exemple, il paraît incontestable que la critique ne peut s'exercer que sur une tradition pensée et par suite déjà philosophiquement élaborée par la réflexion. Il est de même certain que les mystiques retrouvent souvent dans leurs expériences concrètes ce qu'ils avaient appris de façon abstraite de leurs maîtres religieux, mais est-ce vrai partout et toujours? L'expérience mystico-morale d'un Maine de Biran, par exemple, qui auparavant inclinait à l'athéisme et que cette expérience même a converti au théisme, peut-elle être considérée comme un simple écho de son état philosophique antérieur et ne doit-on pas y voir quelque chose de plus? Tout de même, a-t-on relevé à travers tous les écrits des mystiques les découvertes nouvelles qu'ils ont cru faire sur la nature de Dieu et a-t-on établi que toutes ces découvertes leur sont venues d'un enseignement antérieur? S'il y a eu une influence des théologiens sur les mystiques n'y a-t il donc pas eu une influence réciproque des mystiques sur les théologiens? Il semble pourtant, pour ne parler que de la théologie catholique, que le traité mystique *De nominibus divinis* attribué à Denys l'Aréopagite, ait eu une influence qu'on ne peut nier.

Il y aurait donc des réserves à faire sur la portée de la critique de M. Belot concernant l'expérience mystique; mais lui accordât-on encore plus de valeur, il n'en resterait pas moins que nos contemporains ont le droit d'examiner la valeur et la portée des preuves de l'existence de Dieu et de la déduction de ses attributs.

V

Kant a ramené les preuves classiques à trois : l'argument physico-théologique, basé sur le principe de finalité : l'ordre du monde exige un ordonnateur; — l'argument cosmologique, basé sur le principe de causalité : rien dans le monde de l'expérience ne peut se suffire, il faut à cet effet une cause qui se suffise; — l'argument ontologique basé sur le principe de contradiction : l'idée de Dieu est telle qu'elle implique son existence, on ne peut penser Dieu sans l'affirmer existant. On sait que Kant prétend découvrir en chacun de ces arguments des paralogismes. Plusieurs critiques contemporains, alors même qu'ils sont loin de souscrire au subjectivisme kantien, paraissent bien être à peu près du même avis. Ils remarquent d'abord que ces preuves « sont actuellement sans effet, elles ne convainquent personne parmi les philosophes d'aujourd'hui; même leur action sur la foule semble décroître de jour en jour: voilà un fait brutal, contre lequel ne peuvent rien les plus éloquentes protestations. Qui de nos contemporains se trouverait fondé à dire, après un sévère examen de conscience, que c'est pour de telles raisons qu'il croit en Dieu (1)? » Cependant on ne peut dire que les philosophes, en les condamnant, prétendent, comme faisait Kant, que l'esprit humain ne saurait sans paralogisme atteindre la réalité de Dieu. Ils sont d'avis de changer le mode de preuves plutôt que de rejeter toute preuve. Et voici d'abord les arguments qu'ils n'admettent pas. Aucun d'eux ne se dit satisfait de l'argument téléologique : comme à Kant il leur paraît que cet argument aboutit à un ordonnateur du monde, à un démiurge, à un architecte qui aussi bien pourrait être fini, imparfait comme le monde son œuvre, supérieur au monde, mais non pas nécessairement Dieu. L'argument cosmologique à son tour leur semble faire du principe de causalité un emploi illégitime, car ce principe n'a de rigueur qu'autant qu'il s'applique aux phénomènes; il exprime leur liaison nécessaire et si l'esprit dans la régression *ad infinitum* se sent obligé de s'arrêter, la cause en est dans les obscurités de sa faiblesse et non dans les nécessités intelligibles et claires de sa nature intellectuelle. Quant à l'argument ontologique, tous les logiciens sont d'accord pour y découvrir le paralogisme qu'y voyaient déjà Gaunilon et saint Thomas dont Kant n'a guère fait que reprendre la critique. La conclusion y est plus vaste que les prémisses, car les prémisses

(1) Éd. Le Roy, *Comment se pose le problème de Dieu*, tiré à part, p. 43, extrait de la *Revue de métaphysique et de morale*, in-8°, Paris, s. d. — Un théologien protestant, M. Naeser : *Le problème de Dieu*, in-16, Paris-Neuchatel, 1915, dit exactement la même chose.

ne font qu'énoncer des conceptions idéales et la conclusion prétend aboutir à la réalité de l'objet de ces conceptions. Et c'est bien là, au fond, ce qui est la cause de la résistance obscure de l'esprit de nos philosophes à toute cette dialectique : quels que soient les arguments dont on veuille se servir pour les contraindre à affirmer Dieu, il leur semble qu'aucune prémisse ne peut conduire à Dieu si elle ne le contient déjà. Dieu dépasse toutes les prémisses qui ne l'affirment pas. Aucun syllogisme, nous dit-on, ne peut, par une déduction légitime, conduire nécessairement à lui.

Cependant il ne doit pas s'ensuivre que l'homme ne puisse pas rendre raison de l'affirmation de Dieu. Le théiste a ses raisons. Et ces raisons sont valables. Parmi les philosophes récents qui ont osé aborder cette question — et il faut dire qu'ils sont loin d'être nombreux — on doit citer en premier lieu un de nos penseurs les plus vigoureux qu'une mort dramatique et prématurée a seule empêché d'enrichir la philosophie française d'une doctrine aussi profonde que systématique, Octave Hamelin (1). Il serait trop long et peu pertinent à notre propos d'exposer dans le détail toute son argumentation. Qu'il nous suffise de dire que, parti de ce qu'il appelle un idéalisme, qui pourtant n'exclut pas la réalité des êtres autres que nous, ses conclusions aboutissent au théisme, à l'affirmation d'un esprit absolu et personnel, réalité première dont toutes les autres sont issues. Et l'ordre des raisons par lesquelles Hamelin arrive à ces conclusions est bien moins une condamnation radicale qu'une adaptation des anciennes preuves, preuve ontologique, preuve cosmologique *a contingentia mundi*. Hamelin estimait ainsi que la dialectique n'était pas impuissante pour atteindre Dieu. Il se rapprochait, probablement sans le savoir, de ce qu'avait jadis professé Gratry, que la dialectique par laquelle on arrive à Dieu est une sorte d'élévation, de sublimation des données de la pensée, un procédé qui ressemble bien plutôt à l'induction qu'à la déduction et au syllogisme.

M. Édouard Le Roy et M. Naeser sont beaucoup plus rigoureux. Aucune opération dialectique ne trouve grâce à leurs yeux. Ils prétendent cependant avoir le droit de demeurer théistes. Ils croient, eux aussi, avoir leurs raisons. Ils refusent seulement d'adopter de fausses raisons. Cependant il faut remarquer qu'ils posent le problème de telle façon que leurs critiques et leurs conclusions ont trait à un double objet : ils semblent discuter en philosophes, ils raisonnent en réalité en théologiens. L'un et l'autre en effet se posent la même question : « Comment l'esprit humain arrive-t-il à croire en Dieu, à affirmer Dieu ? » L'équivoque se trouve dans le sens qu'ils donnent au mot *Dieu*. Ils l'entendent l'un et l'autre comme désignant le Dieu de la foi, le Dieu père des chrétiens, le Dieu vivant et non pas le Dieu des philosophes. Aussi leur discussion brouille-t-elle les idées. Et ce qui serait inadmissible si on le disait du premier principe ou de la première cause, du Dieu de la raison en un mot, cesse de l'être si on le dit du Dieu de la révélation. La dialectique a le droit de nous conduire au premier, elle ne peut que nous introduire au seuil du ciel du second. M. Le Roy d'abord n'a aucune confiance dans l'argumentation métaphysique. Cette argumentation ne lui paraît manier que des abstractions. Cela peut suffire au savant qui ne veut que construire un système tout idéal et symbolique capable de diriger une pratique, mais où la pensée peut rester sans inconvénient grave sur un plan différent du plan de l'action, où il suffit entre la pensée et l'action de correspondances symboliques commodes et qui n'ont peut-être aucune réalité. Pourvu que l'expérience ne soit pas contredite, pourvu que la pratique soit sauve, la pensée scientifique peut choisir le symbole qui lui convient, morceler la réalité selon ses commodités pour l'adapter au symbole ; mais quand il s'agit de Dieu le problème devient autre. Ici la pensée et l'action doivent être sur le même plan, se rejoindre et coïncider. C'est une question de vie ou de mort. Les abstractions ne sont plus de mise ni les vaines idéologies. Le réel ne peut plus être morcelé. On n'arrive donc à Dieu, au Dieu vivant et qui nous fait vivre, — on voit bien ici qu'il ne s'agit pas du Dieu des philosophes — le seul qui doive nous intéresser, par aucune dialectique abstraite. On le trouve tout autrement, sans dialectique d'aucune sorte, par la simple conscience que l'homme a de son devoir. Le devoir révèle Dieu au plus humble comme

(1) *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, ch. V, *B* : « Sous quelle forme faut-il se représenter la réalité première ? » p. 450, in-8°, Paris, 1907.

au plus savant des hommes. Car le devoir est un absolu. C'est la voix même de Dieu qui atteste, en même temps que son autorité, son existence réelle. Ici coïncident, dans cette réalité qui est la conscience morale, et la pensée et l'action. Le devoir est une pensée qui n'a de valeur qu'autant qu'elle se traduit en action, et c'est en même temps une action qui se pense. Affirmer le devoir c'est affirmer Dieu ; et la seule preuve que nous puissions avoir de Dieu est cette obligatoire affirmation.

Ce n'est pas à dire cependant que M. Le Roy rejette absolument toute preuve de l'existence de Dieu. A ses yeux — et il prétend être, sur ce point, d'accord avec le sens commun — le réel se reconnaît à deux caractères : 1° résistance à la dissolution critique ; 2° fécondité exhaustive et durable. Or, si l'on considère l'idée de Dieu, on s'aperçoit aisément qu'elle possède ces deux caractères, car d'abord elle a résisté à tous les assauts de la critique : on n'a jamais prouvé ni que les hommes n'avaient pas l'idée de Dieu, ni que Dieu n'existait pas. Après chaque essai de critique, l'idée de Dieu, la réalité de Dieu demeurent aussi vivantes dans les esprits. La croyance en Dieu, l'affirmation de Dieu sont, en outre, d'une inépuisable et durable fécondité. Croire en Dieu, c'est affirmer la justice, la bonté, la moralité. C'est donc concevoir une loi réelle et suprême de moralité. La conviction où est l'homme de l'existence réelle, concrète d'une telle loi n'est et ne peut être que toujours salutaire, indéfiniment féconde : l'idée de Dieu correspond donc à une existence réelle (1).

C'est par des voies différentes que M. Naeser retrouve Dieu. Après avoir rejeté les preuves dialectiques, il constate qu'en fait la croyance en Dieu existe, incontestable, dans les religions. Reprenant l'idée développée par le philosophe danois Höffding, il estime que la divinité adorée dans les cultes différents est regardée par tous les fidèles comme la puissance qui garantit à l'homme la conservation et la possession de tout ce qu'il apprécie, de tout ce qu'il désire, de tout ce qu'il aime. Dieu est le garant de toute valeur.

Or, il y a deux sortes de valeurs, dit M. Naeser, deux sortes de biens : les valeurs ou biens qui affectent nos sens et que la

(1) *Comme il se pose le problème de Dieu*, déjà cité.

nature peut procurer, biens sensibles, valeurs physiques ; les valeurs ou biens qui ne sont goûtés que par l'âme, qui sont indépendants de toute la nature extérieure et qui constituent les joies, les valeurs morales. De là, deux sortes de religions, les religions où la divinité garantit les valeurs sensibles : dans ces religions, la divinité demeure immanente au monde et tend à se confondre avec la nature ; les religions où la divinité garantit les valeurs morales : dans ces dernières, Dieu ne peut être qu'une moralité suprême ; il se distingue du monde et doit être transcendant. Dans le premier cas, le dieu tend à s'identifier avec la nature ; dans le second, il tend à s'identifier à l'humanité. Entre ces deux types extrêmes de la religion que M. Naeser regarde comme également insuffisants, il découvre un troisième type qu'il nomme normal et où le croyant demande à Dieu de garantir à la fois les valeurs sensibles aussi bien que les valeurs morales. Tel est le christianisme où Jésus guérit les malades en même temps qu'il prêche la pureté du cœur et qu'il remet les péchés. Cette croyance normale existe, elle est réelle. Nous fournit-elle une preuve de la réalité de son objet, nous permet-elle d'atteindre la réalité de Dieu ? — Oui, répond M. Naeser, l'intuition religieuse normale doit avoir un objet réel, car s'il n'en était pas ainsi, la vie de l'homme, abîmée de contradictions, n'ayant plus nulle part de certitude, ne pouvant se fier ni à la nature, ni à ses efforts moraux, ne pourrait se soutenir. L'homme a besoin de Dieu ; sans la paternité divine, toute notre vie s'écroule. Dieu existe donc. Et c'est ainsi, par un pragmatisme très voisin de celui de James, que M. Naeser établit son droit à affirmer la réalité de Dieu.

VI

M. Le Roy a, depuis la publication de son mémoire, indiqué plusieurs fois qu'il aurait quelque chose à y ajouter pour expliquer plus précisément sa pensée. Il ne voudrait cependant pas dire qu'il en a changé. On ne peut nier qu'il ait attiré l'attention sur un point très important en faisant voir que les exigences de Dieu vis-à-vis de notre esprit sont d'une autre nature, supérieure et bien plus importante, que celle des objets spéciaux de

la science. On croit faire honneur à la métaphysique en l'assimilant à la science, en réalité on l'abaisse et on la ravale. Car la science ne fournit à l'homme que des commodités au service de son corps, la métaphysique, au contraire, est l'aliment indispensable de l'âme. *Porro unum est necessarium.*

On peut cependant ne pas souscrire à cette rigoureuse condamnation de toute dialectique métaphysique. M. Le Roy adopte la philosophie de M. Bergson, et c'est par les voies et moyens de la critique bergsonienne qu'il arguë de paralogisme tous les raisonnements abstraits en métaphysique. Mais, ce faisant, M. Bergson et M. Le Roy, eux aussi, raisonnent, nous l'avons déjà remarqué. Même pour nous amener à vivre, chacun pour notre propre compte, les enseignements ineffables de l'intuition, ils sont encore forcés de se servir de mots et d'idées abstraites. Faute de pouvoir tout dire à la fois, ils morcellent, comme tous les autres. Il convient donc de se défier du morcelage, de le rectifier et surtout de le compléter. C'est aussi bien ce que disaient autrefois tous les méthodologistes quand ils ordonnaient de ne pas se contenter de l'analyse, mais d'en vérifier et d'en compléter les résultats par la synthèse. Mais cela ne prouve pas que l'abstraction et même le morcelage conduisent nécessairement à l'erreur.

Aussi n'est-il pas prouvé que les raisonnements soient radicalement impuissants à conduire à Dieu. S'il y a des raisons morales d'affirmer son existence, il peut y en avoir aussi d'ontologiques. La preuve de saint Anselme et de Descartes, s'il est facile de la réduire à un évident paralogisme, n'en reste pas moins imposante. Quelque chose dans l'esprit proteste contre la critique des logiciens. Dieu, en effet, ou l'être nécessaire, est un être tel que l'existence lui est essentielle; il s'ensuit donc qu'il serait contradictoire d'admettre que son essence puisse être conçue indépendante de son existence. Or, c'est là le fond de la preuve ontologique. Ce qui en fait la faiblesse logique, c'est que le syllogisme fait de l'essence une condition de l'existence, comme s'il pouvait y avoir séparation, tandis qu'un vrai Dieu est un être tel que, en lui, l'essence et l'existence ne font qu'un, sans que l'on puisse faire de l'une la condition de l'autre. Aussi voyons-nous les plus rigoureux critiques, tels que O. Hamelin, accorder, tout comme Leibnitz, une valeur à cet argument. Et

M. Le Roy lui-même, quand il dit que l'affirmation du devoir enferme implicitement l'affirmation de la réalité de Dieu, ne concède-t-il pas que l'idée de l'absolu impliquée dans le devoir implique, à son tour, la réalité de l'absolu? Mais, quoi qu'il en soit de ce point spécial, il est difficile d'admettre que le monde, ou cette collection universelle d'êtres ou d'événements dont aucun ne se suffit, ne doive pas avoir une raison suffisante. L'insuffisant, par définition, ne se suffit pas et, à lui seul, nous paraît contenir une infirmité radicale, véritable inintelligibilité; nous réclamons une suffisance, quelque être capable d'être par soi-même, qui soit par là même intelligible et qui rende le monde tel. N'y a-t-il pas dans ces brèves réflexions, avec l'essentiel de la preuve cosmologique traditionnelle, quelque chose qui s'impose à notre esprit? C'est du moins ce qu'a soutenu l'auteur d'une étude sur la *Certitude et la vérité* (1).

La plupart des philosophes catholiques sont encore beaucoup plus sévères vis-à-vis de M. Le Roy et de M. Bergson (2). Le concile du Vatican ayant condamné ceux qui soutiendraient que l'existence de Dieu ne peut être connue avec certitude par la lumière naturelle de la raison, et saint Paul ayant affirmé que nous connaissons les choses invisibles de Dieu par les choses visibles du monde, saint Thomas, que deux papes successifs, Léon XIII et Pie X, ont présenté à la philosophie catholique comme le maître entre tous, ayant condamné l'argument ontologique, ce sont les arguments d'ordre cosmologique qu'on a surtout adoptés. Cependant M. Piat, tout en insistant sur la valeur des preuves traditionnelles, reconnaît que cet ensemble de preuves, tout convaincant qu'il puisse être, ne courbe pas l'intelligence devant une nécessité absolue. Ce qui tient non pas à l'infirmité dialectique des preuves, mais au mystère toujours inhérent à la nature et, dès lors, à l'existence de l'Être divin. En sorte que l'acte de l'intelligence humaine se complète par un acte de volonté. Et ainsi le mot propre pour

---

(1) In *Essais sur la connaissance*, par George FONSEGRIVE, 2ᵉ édition, Paris, 1911.

(2) On trouvera dans le livre de M. Georges MICHELET : *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, in-18, Paris, 1909, un bon résumé des arguments par lesquels la philosophie catholique combat les diverses espèces d'agnosticisme.

désigner l'adhésion de notre esprit à l'existence de Dieu est, préférablement à tout autre, le mot de « croyance » (1). Il ne semble pas que l'on ait ajouté beaucoup à ce qu'on peut trouver dans la *Somme*, et il eût été désirable que l'on répondît plus spécialement aux difficultés soulevées, par exemple, par M. Le Roy, à propos de la preuve du premier moteur. Les néo-scolastiques pensent pouvoir modeler la métaphysique sur la science, décomposer les objets philosophiques en des conceptions abstraites que les mots n'ont plus qu'à représenter : il suffit après de lier ces mots et, par eux, les concepts mêmes selon les lois de la logique syllogistique, pour arriver à des certitudes. Par ces méthodes qu'ils estiment rigoureuses puisque logiques, ces écrivains se flattent d'être les fidèles observateurs de l'orthodoxie catholique en même temps que les disciples dociles de saint Thomas. Ne se font-ils pas, sur les deux points, illusion? Car, sur le premier, l'autorité catholique n'a jamais spécifié quelles sont les raisons par lesquelles l'homme peut arriver à la connaissance de Dieu, non plus que les choses visibles qui doivent nous conduire à l'invisible; et sur le second, au moment où ils pensent suivre fidèlement les enseignements de saint Thomas, n'est-ce pas simplement ceux de Descartes? Car le saint Thomas que le P. Sertillanges et que le P. Rousselot nous ont fait connaître est assez différent de celui qu'allèguent, par exemple, M. Maritain et Mgr Farges (2). Son intellectualisme ne se bornait pas à ne reconnaître de valeur qu'aux idées abstraites. La raison et l'intelligibilité s'étendaient pour lui plus loin qu'à la région des concepts. C'est Descartes qui a réduit aux idées claires et distinctes le domaine de la raison. Pour saint Thomas, l'intelligence dépasse le concept pour atteindre l'être, elle embrasse donc ainsi l'action tout aussi bien que la représentation, le sentiment même quand il est bien ordonné, aussi bien que la conception, et la morale enfin tout aussi bien que la science. Il n'y a qu'à relire tout ce que saint Thomas a écrit sur la vertu de prudence. Tout en faisant ces remarques il faut ajouter que la raison catholique, et, je crois bien, la raison tout

(1) *De la croyance en Dieu*, in-18, Paris, 1907.
(2) Cf. *La Philosophie de M. Bergson*, par Mgr Farges, in-8°. Paris, s. d. (1913).

court, ne peut s'empêcher de reconnaître aux arguments traditionnels qui aboutissent à l'affirmation de Dieu une valeur de preuve et par conséquent de certitude. Ces raisonnements sont tous implicitement contenus dans l'article de la *Somme* de saint Thomas. Ils s'appuient tous, puisque saint Thomas rejette, pour les raisons que nous avons dites, l'argument ontologique, sur le principe de causalité. Quand ils allèguent l'ordre du monde et la finalité qu'il manifeste, ils complètent toujours la démonstration en disant : « Un tel ordre doit avoir une cause et cette cause ne saurait être que Dieu. » C'est ce qu'a fait, par exemple, Mgr d'Hulst qui est un de ceux qui, soit dans le cours d'une de ses conférences, soit surtout dans les notes (1) qui la suivent, ont insisté avec le plus de force sur la réalité incontestable de l'ordre cosmique. Mgr Farges ne parle pas autrement. Et ainsi on peut dire que la scolastique est d'accord au fond avec Kant sur l'insuffisance de l'argument théléologique isolé et sur la nécessité où l'on est de le compléter par l'argument cosmologique. Aussi bien est-ce ce dernier qui paraît véritablement probant et donne satisfaction à l'esprit. Il consiste essentiellement à montrer dans tout ce qui existe en fait dans tout objet de l'expérience une insuffisance foncière, ce qui oblige l'esprit à chercher hors du monde de l'expérience, hors du monde donné une raison suffisante de l'insuffisance, raison qui doit être première sans rien qui lui manque de tout ce qu'il lui faut pour être parfaite par conséquent. C'est ce que saint Thomas, d'après Aristote, résumait dans la preuve du premier moteur. C'est ce que l'auteur de ces lignes a essayé de résumer aussi sous la forme suivante dans un livre destiné à l'enseignement :

« Dans la preuve cosmologique les mineures sont toutes empruntées aux faits, aux existences réelles, aux êtres physiques ou aux idées, non plus considérées à titre d'idées, mais à titre de faits réels. Dès lors, la réalité des causes ne peut être moindre que la réalité des effets. Tout le déroulement de la preuve se produit dans le réel et ainsi les réalités de la mineure conditionnent la réalité de la conclusion.

« Kant formule ainsi le principe de causalité : « Tout phénomène a un autre phénomène pour cause; » et, cela posé, il ne peut admettre d'autre terme à la régression qu'un terme arbitraire posé par notre

(1) Carême de 1892, 1re conférence : *La recherche de Dieu*, et note 2, p. 19, p. 391. In-8°, Paris, 1892.

infirmité mentale. Mais nous savons que le principe de causalité ne doit point se formuler de cette façon, qu'il doit s'exprimer ainsi : *Tout phénomène a une cause*; tout mouvement a un moteur; nous savons encore que la cause, pour être cause, n'a nul besoin d'être causée, c'est-à-dire que pour être cause elle n'a pas besoin d'être effet; elle n'est au contraire véritablement explicative que lorsqu'elle est purement cause, c'est-à-dire nullement effet. Dès lors, l'explication par les causes, n'est plus, comme l'affirme Kant avec les déterministes, une série régressive de termes se conditionnant à l'infini, c'est simplement une série à deux termes, l'effet qui est causé et la cause qui l'explique. Ainsi ce n'est nullement par infirmité ou par paresse mentale que nous posons un terme à la régression des causes, c'est en vertu d'une loi parfaitement intelligible de la pensée. Nous avons donc le droit, nous appuyant sur des faits réels dans la mineure, d'atteindre, grâce au principe de causalité, une cause réelle de ces faits réels; la preuve cosmologique échappe par là à la critique de Kant et nous fournit une véritable démonstration métaphysique de l'existence de Dieu.

« Si donc l'unité formelle de la nature et de la raison est constatée comme un fait, il faudra que cette unité ait une cause. La cause de l'unité ne peut être une dualité, la cause du monde est donc une. D'autre part, la forme dans l'effet ne peut se confondre avec la forme de la pensée dans la cause. Si la forme est immanente, la cause ne peut être que transcendante. Ainsi la cause unique de l'unité formelle du monde est extérieure et supérieure au monde; si la forme de sa pensée l'anime et le dirige d'une façon immanente elle-même demeure en dehors, immuable en sa pure essence; et dans sa réalité réside l'Etre que l'homme adore sous le nom de Dieu (1). »

On voit bien en quoi consiste le fondement de la preuve et on voit où en est le nerf. Le fondement est un fait. Que ce fait soit d'ordre psychologique, comme ceux qu'analyse M. Blondel, ou moral, comme le devoir dont parle M. Le Roy, qu'il soit un être matériel ou la contingence même inhérente à chaque fait, il importe assez peu et la nature essentielle de la preuve ne varie pas pour cela. L'essentiel est que ce fait ne se suffise pas à lui-même, que la manière dont M. Le Roy conçoit le devoir nous présente une équivoque; car le devoir étant catégorique suffit à la conscience morale pour lui imposer une obligation et paraît dès lors suffisant, mais il ne se suffit pas et M. Le Roy le reconnaît lui-même puisqu'il est amené à y chercher l'absolu de l'être après y avoir éprouvé l'absolu de la direction de l'action. On pourrait dire, empruntant aux scolastiques une de leurs distinctions, que le devoir se suffit *in sensu diviso*, c'est-à-dire que chaque commandement de la conscience isolé n'a besoin comme tel d'aucune justification, mais que, *in sensu composito*, le devoir ne se suffit pas; car l'homme a le droit de se demander quelle est la valeur générale des ordres divers que sa conscience lui intime. Le Dieu que l'on trouve dans le devoir est transcendant et non immanent. Or, c'est là le caractère propre du nerf de la preuve cosmologique, de nous faire dépasser le donné et de nous faire aboutir, grâce au principe de causalité, jusqu'à la cause transcendante du donné, quel qu'il puisse être. C'est pour cela que toute argumentation théiste doit en fin de compte rentrer dans les cadres de l'argumentation cosmologique sous peine de ne pas aboutir. Si malgré la clarté évidente de l'argumentation, l'esprit est tenté de se cabrer, cela vient non pas de l'insuffisance logique de l'argument, mais de ce qu'il a d'insolite et d'exceptionnel. C'est en effet le seul raisonnement qui aboutisse à une existence réelle hors du monde. De même qu'il n'y a qu'un seul Dieu, de même il n'y a qu'un seul mode de raisonnement dont la conclusion aboutisse à l'infini et à l'absolu. Le syllogisme dont on se sert est un syllogisme; cependant la conclusion par définition y dépasse les prémisses puisqu'elle les transcende. On n'y va certainement pas du même au même et Gratry a eu raison de le remarquer. On ne peut pas déduire le plus du moins, le supérieur de l'inférieur. On ne peut pas davantage appeler, comme le demandait l'éminent oratorien, ce raisonnement une induction; c'est une sorte singulière de syllogisme, mais qui, pour être singulière, n'en est pas moins valable. Le caractère qui la singularise ne saurait l'invalider.

Et nous voyons maintenant pourquoi nous ne pouvons souscrire à ce que disait M. Le Roy, que personne ne croit plus en Dieu en suite des raisons métaphysiques. S'il est vrai que beaucoup croient en Dieu en vertu de la tradition et de l'éducation qu'ils ont reçue, que nombre d'autres viennent à Dieu par lassitude, par dégoût de tout ce qui n'est pas la Bonté, la Vérité, la Justice, la Perfection sans croire obéir à aucune espèce de dialectique, serait-on fondé à dire que la démarche de leur pensée qui accompagne celle de leur cœur n'est obscurément guidée par aucune dialectique? Et enfin, même pour ceux qui croient devoir refuser aux preuves toute espèce de valeur logique, peut-on

(1) *Éléments de philosophie*, par George Fonsegrive, t. II, p. 315; 2 vol. in-12, 8e édition, Paris, 1914.

croire qu'ils demeureraient aussi assurés, s'ils ne sentaient pas derrière eux, comme une barrière et un garde-fou, la force secrète quoique méconnue de ces vénérables arguments ?

VII

Les difficultés que nous venons de constater par rapport à l'existence de Dieu se retrouvent quand il s'agit de ses attributs. En dehors de la tradition catholique, nos contemporains se montrent singulièrement rigoureux dans la critique de ces attributs. Il faut dire aussi que cette critique est bien moins originale que celle qui porte sur les preuves de l'existence divine. Je ne crois pas que M. Hébert, par exemple, ait rien ajouté aux objections jadis soulevées contre la personnalité divine, ni que M. Wilfred Monod ait inventé aucun argument nouveau pour rendre plus irritant le problème de l'existence du mal. Dès le temps même des apologistes de l'école d'Alexandrie, les Clément et les Origène avaient eu à répondre aux mêmes difficultés. Ils les résolvaient en disant que l'on ne doit attribuer à Dieu les perfections des êtres créés, de l'homme en particulier, qu'à l'aide d'une double négation. Selon eux, il eût été inexact de dire : « Dieu pense ; — Dieu est personnel, » et même : « Dieu est, » en donnant aux mots « pensée, — personne, — être » le sens même qu'ils ont par rapport à l'homme ; ils reconnaissaient donc l'infinie distance qui existe entre Dieu et ses créatures, toutes les difficultés qu'il y a pour l'intelligence à se représenter l'infini et à s'exprimer correctement à son propos ; mais ils ne pensaient pas pour cela devoir avouer une absolue ignorance ni s'enfermer dans un silence plus irrévérencieux que quelque inexactitude. Ils soutenaient donc que l'on devait dire : « Dieu n'est pas non-pensant ; — Dieu n'est pas impersonnel ; — Dieu n'est pas un non-être. » Ces doubles négations ne leur semblaient pas insignifiantes. Ces formules ne risquent plus d'être incorrectes ni inexactes, et elles ne sont pas vides. Car chacun de nous sait bien que, lorsqu'il essaie de se rappeler un nom oublié, les négations successives par lesquelles il élimine tous ceux qui se présentent et qui ne sont pas celui-là même qu'il cherche prouvent bien que ce nom qui ne peut pas revenir

sous la forme précise des syllabes qui le composent n'est pas non plus complètement ignoré, puisqu'on reconnaît que les autres ne sont pas lui. Les théologiens du moyen âge, saint Thomas et plus tard Descartes et Leibnitz estimèrent que l'on pouvait attribuer à Dieu les perfections de nos âmes à la condition d'en ôter les bornes, et tous reconnurent que cette élimination des limites appliquée à des qualités finies courait risque de leur faire subir des changements tels que leur attribution à Dieu pouvait devenir après ou incorrecte ou bien vide de tout sens. C'est pourquoi ils s'accordèrent à dire que les mêmes termes appliqués à Dieu et aux créatures ne l'étaient pas d'une façon *univoque*, c'est-à-dire avec un sens identique, qu'ils ne l'étaient pas non plus d'une façon absolument *équivoque*, c'est-à-dire en un sens qui pourrait être tout différent ; mais qu'il y avait entre Dieu et les créatures un rapport tel que les attributs des créatures se trouvaient en Dieu d'une façon *éminente* et qu'on leur reconnaissait seulement une *analogie* avec les qualités finies de nos âmes. De déterminer d'ailleurs le rapport exact en quoi consistait cette analogie, si quelques-uns s'en sont occupés, personne n'y a réussi ; tous ont reconnu que Dieu finalement demeure incompréhensible, et cette façon de résoudre le problème ne doit pas paraître plus claire et n'est pas au fond plus positive que la solution des Alexandrins.

M. Le Roy insiste sur toutes ces difficultés et il y insiste à tel point qu'il estime ne pouvoir véritablement penser aucun de ces attributs. Ce n'est pas qu'il rejette le dogme ni les formules qu'en donne l'Église, il déclare au contraire expressément y adhérer. Il ne croit pas que ces formules soient vides de toute pensée, mais il ne veut leur accorder qu'une valeur directive. Ce sont des avenues que l'Église ouvre devant notre esprit : nous nous égarerions si nous voulions nous en écarter, mais ce n'est pas une enceinte close où l'esprit se trouve comme prisonnier. Ces formules ont donc une valeur pratique qui impose une attitude de la pensée ; c'est ce que M. Le Roy, dans son langage spécial de mathématicien, appelle un « symbole ». Il agira donc vis-à-vis de Dieu comme on doit agir vis-à-vis d'une personne morale. Il éprouve la valeur de ce « symbole » à la réussite même de son action, à la valeur que prend toute sa conduite, à l'efficacité morale de ses actes religieux. Par là, il demeure

assuré de la valeur du symbole dont il se sert et que lui propose la tradition catholique. C'est par l'action qu'il supplée à l'insuffisance de la pensée. C'est ce qu'on a appelé le « pragmatisme » de M. Le Roy. Lui-même ne s'est jamais servi de ce terme et il ne voudrait pas que l'on confondît sa façon d'entendre la valeur pratique des dogmes avec celle de William James. Pour ce dernier, le pragmatisme constitue une doctrine ; M. Le Roy ne consent à en faire qu'une méthode. On ne s'est pas fait faute de lui opposer cette sorte de dilemme et on ne voit pas bien comment il y peut répondre : ou le symbole qu'adopte M. Le Roy est le seul qui puisse réussir et que dès lors sa conscience lui fasse une obligation d'adopter, et alors, parlant autrement que les autres, il pense tout à fait comme eux : car ce symbole privilégié a tous les caractères de la vérité ; ou ce symbole ressemble de tous points aux symboles scientifiques, il n'est qu'un de ceux en nombre inconnu qui sont susceptibles de réussir, et dans ce cas il devrait céder la place à tout autre qui se montrerait plus pratique et plus commode. A quels avatars la personnalité de Dieu est-elle alors exposée? Et dans le cas même où on garde le symbole personnel, on a le droit de se demander comment ce symbole peut suffire pour régler toute notre conduite vis-à-vis de Dieu : ne faut-il pas que nous puissions savoir dans quels rapports notre personne se trouve vis-à-vis de la personne de Dieu ? Ces rapports seront-ils les mêmes alors que nous considérerons Dieu comme notre auteur, ou notre créateur ou simplement comme un protecteur, ou bien comme le législateur suprême ? Voilà donc qu'avec le symbole même on est obligé de penser Dieu de quelque façon, de lui accorder quelques attributs ou bien de ne savoir comment se conduire.

Le problème du mal a toujours été la *vexata quæstio* de toute la théologie. Depuis Bayle on peut dire qu'il est à l'état aigu. Dieu est bon et le mal existe : comment concilier avec la bonté d'un Dieu tout-puissant la réalité du mal? Si, le pouvant, il n'a pas voulu empêcher le mal de naître, comment serait-il bon? Et si Dieu, voulant empêcher le mal, le mal est né tout de même, comment Dieu serait-il puissant? Charles Renouvier résolvait la difficulté en disant que le mal est un produit de la liberté humaine, tout le mal vient du péché et le péché est un acte libre. Cet acte étant libre, il était imprévisible, impensable au moment même de la création. Dieu ne l'a donc pas connu : ne le connaissant pas, il n'a pas eu à chercher à l'empêcher. Sa bonté n'est donc pas en cause, sa puissance n'a donc pas eu à entrer en jeu. L'existence du mal peut donc à la fois se concilier avec la bonté et avec la toute-puissance de Dieu. Renouvier ne sacrifie que l'omniscience, ce que l'on appelle ordinairement la prescience.

Tout récemment, M. le pasteur Wilfred Monod a proposé une solution nouvelle. Il accepte l'opposition signalée par la critique et, voulant avant tout sauver la bonté, il sacrifie la puissance. Dieu aurait bien voulu qu'il n'y eût pas de mal, mais il n'a pas eu la puissance de l'empêcher. Les considérations dont M. Monod se sert pour motiver sa conviction sont des plus honorables pour son caractère ; mais il est à craindre que bien peu de chrétiens, et même bien peu d'intelligences simplement humaines consentent à reconnaître pour le vrai Dieu un Dieu qui serait impuissant, non plus qu'on n'a reconnu pour tel le Dieu à l'intelligence mutilée dont nous parlait Renouvier.

VIII

S'il y a des difficultés à concevoir nettement les attributs purement métaphysiques de Dieu, il doit y en avoir évidemment plus encore à se représenter de façon claire ou, comme disent maintenant nos philosophes, à « penser » les diverses propositions de la foi. Il n'en est pas une seule qui ne renferme quelque mystère ; et dans l'obscurité mystérieuse où se fait la soudure des deux termes, on ne saurait découvrir la raison qui les unit. La difficulté s'aggrave quand les deux termes en leur sens obscur s'opposent et paraissent se contredire. En présence de ces problèmes, Bossuet disait qu'il fallait tenir résolument les deux bouts de la chaîne sans s'inquiéter de savoir comment l'enchaînement se continue. Il disait encore, s'adressant à Dieu : « Sans me mettre dans la peine de connaître comment vous exécutez ce que vous dites, je m'attache, avec votre Eglise, précisément à vos paroles. » Ainsi Bossuet reconnaissait l'impossibilité de « penser » la foi, et humblement il s'y soumettait. Plusieurs aujourd'hui font autrement. Les meilleurs parmi eux, et ce sont parfois en paroles les

plus hardis, tant ils sont assurés de la bonté de leurs intentions comme de la solidité de leur foi, se rangeraient, s'ils étaient seuls, à l'exemple de Bossuet; mais ils croiraient consentir à déshonorer leur croyance s'ils la déclaraient impensable. Ils adoptent l'attitude commune des philosophes. La pensée seule a le droit de gouverner et d'alimenter l'esprit. Ce qui est impensable ne mérite pas d'entrer dans l'esprit de l'homme. Ils s'efforcent donc de penser leur foi. Et c'est ainsi qu'on arrive à ces théories étranges, que Jésus est Dieu et homme à la fois, non pas parce que Dieu s'est fait homme mais parce que l'homme-Jésus est tellement parfait, tellement divin qu'il est Dieu. C'est ce que nous propose M. Abauzit. après Charles Secrétan. Ou bien on nous parle de l'immortalité en des termes tels que nous ne savons plus si c'est le Bien, la Justice qui sont immortels ou si c'est notre personne elle-même. Nous ne saurions entrer ici dans le détail de ces diverses spéculations dont quelques-unes, sinon même la plupart furent très aventurées. Aussi bien n'est-ce pas ce détail qui nous intéresse, mais plutôt l'attention que ces spéculations retiennent. Ce qui eût été il y a trente ans une querelle de théologiens à laquelle les « penseurs » n'auraient accordé qu'un regard et un sourire aussi dédaigneux que détaché, est devenu maintenant un conflit de croyances auquel aucun esprit averti ne peut être indifférent. Il ne semble pas d'ailleurs que ces spéculations soient arrivées à satisfaire personne. On a souvent scandalisé les fidèles et on n'a jamais satisfait les incroyants. Se référant aux analyses philosophiques les plus récentes, ne serait-il pas plus conforme aux vraies lois de la pensée de reconnaître que la liaison de tout sujet et de tout attribut étant synthétique n'est susceptible que de constatation et non point d'explication (1) et que dès lors on n'a aucune raison pour refuser à une proposition le caractère de l'intelligibilité tant qu'on n'a pas pu montrer entre le sujet et l'attribut une véritable contradiction. Or, pour que deux termes fussent contradictoires, et leur synthèse impensable, il faudrait que de ces deux termes, tous les deux ayant exactement le même sens, l'un fût la simple négation de l'autre. Penser les dogmes, au sens où nos contemporains entendent ce mot, serait faire évanouir le miracle et le mystère. Et cela au moment même où la critique nous montre qu'il n'y a pas une seule proposition, même scientifique, qui dans sa synthèse constitutive n'enferme un problème et un problème insoluble. On constate que 16 d'oxygène se combine toujours avec 2 d'hydrogène et que cette combinaison forme l'eau. On le constate, mais on ne sait pas pourquoi il en est ainsi. On affirme la proposition, mais on ne l'explique pas. Et en réalité on l'affirme sans la penser, si penser c'est, comme on le croit, saisir et pouvoir développer les raisons de la liaison de deux termes d'une proposition. Les dogmes sont de la même catégorie que les propositions qui relatent nos expériences. Ils énoncent des réalités concrètes. Ils expriment des faits qui relèvent d'expériences qui nous dépassent. Ce qui nous scandalise en eux ce n'est pas la difficulté qu'il peut y avoir pour unir les termes qui les composent, mais celle que nous éprouvons à les traduire dans le plan de notre propre expérience. Nous nous scandalisons devant ces réalités divines parce que nous ne pouvons les adapter à nos communes expériences humaines.

(1) Cf. notre article : *De la nature et de la valeur des explications*, in *Revue philosophique*, novembre et décembre 1915.

Quelles que soient d'ailleurs les controverses d'ordre spéculatif et abstrait que soulèvent à la suite de la notion philosophique de Dieu, les divers dogmes chrétiens, quelles que soient même les répugnances visibles des philosophes à aborder de front ces problèmes, les préoccupations d'ordre religieux ne sont pas moins évidentes. L'école des Hautes Etudes Sociales a consacré une année entière à étudier les principales attitudes religieuses. L'*Union des libres croyants*, qui avait à ses débuts exclu implicitement les catholiques, en se rénovant durant l'année 1914, les a au contraire expressément invités, sans leur demander désormais une préalable apostasie. Chacun des conférenciers est appelé tour à tour à exposer sa foi et les raisons de sa foi. Suivant un ordre pratique peu logique mais très naturel, nos contemporains paraissent aller de la religion à Dieu plutôt que de Dieu à la religion. C'est le besoin religieux qui les pousse d'abord à la foi. C'est-à-dire qu'en face du vide des âmes créé par l'irréligion tous ceux qui pensent se trouvent inquiets et ceux que cette inquiétude oblige à s'agenouiller croient d'abord et cherchent après les raisons de leur croyance.

Ainsi l'attitude de nos contemporains vis-à-vis des dogmes, des

mystères et des miracles est très différente de celle des précédentes générations. Si des croyants, si des catholiques, en s'efforçant de « penser » leur foi, paraissent s'écarter parfois de la tradition, aucun de ces derniers tout au moins ne voudrait abandonner la moindre parcelle des vérités authentiquement professées par l'Église. Ils affirment hautement l'existence du surnaturel, de la foi, de la grâce, des interventions de Dieu dans la vie de l'âme. Et, d'autre part, les auditeurs, les lecteurs auxquels ils s'adressent, public composé de savants, de philosophes, d'incroyants, de libres penseurs, les écoutent non seulement avec respect, mais avec un intérêt marqué. Il y a trente ans on leur aurait dit, comme les Athéniens à saint Paul, dès qu'ils auraient parlé de surnaturel : *Audiemus te de hoc iterum* (1). Aujourd'hui non seulement on les écoute, mais on leur demande de venir se faire entendre. Et ce qui attire leur auditoire ce sont précisément les problèmes du surnaturel et de la foi. En sorte que, s'il leur arrive de trop rationaliser, ils causent une sorte de désappointement. Un des faits les plus remarquables de ces dernières années fut la discussion qui eut lieu sur le *Miracle*, le 28 décembre 1911 (2), devant la Société Française de Philosophie. Là, M. Le Roy, le P. Laberthonnière, M. Maurice Blondel purent faire entendre des paroles où leur foi s'exprima très librement sans soulever autre chose qu'une déférente controverse. Les diverses opinions qui furent émises peuvent être contestées, et le détail de ces opinions n'est pas de notre sujet. Mais, quelles qu'elles aient pu être, il n'en reste pas moins que la reconnaissance du fait miraculeux, à titre d'expression d'une foi expresse au surnaturel, a été acceptée par une élite intellectuelle dont l'acuité de l'esprit critique est très peu disposée à examiner des questions qui lui paraîtraient évidemment résolues par la négation. Affirmé par les croyants, le miracle n'est plus nié d'emblée, regardé comme une absurdité par les non-croyants.

(1) *Act. XVII*, 32.
(2) *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, mars 1912.

IX

Il n'en est pas moins vrai que c'est de cette tendance de certains catholiques à vouloir « penser » leur foi qu'est sorti le modernisme.

Parmi ceux que l'on a appelés modernistes il y avait deux sortes d'esprits : les uns qui se croyaient catholiques et qui, depuis, ont cessé de l'être, les autres qui le sont restés. On commet envers ces derniers, quand on les confond avec les premiers sous la même dénomination, la plus flagrante injustice. Si, en effet, les uns et les autres paraissaient se proposer comme but commun de supprimer entre l'Église et l'esprit moderne les barrières qui leur semblaient ou fragiles ou factices, les premiers, tout en croyant à l'Église, avaient l'intime et inconsciente conviction que, si l'autorité ne se rangeait pas à leurs idées, l'Église ne pourrait pas vivre, qu'elle avait besoin de l'appui de leur science et des lumières de leur esprit ; aussi, dès qu'entre l'Église constituée et eux le dissentiment s'est montré, ils sont restés fidèles à eux-mêmes, infidèles à l'Église ; les autres, au contraire, convaincus avant tout de la valeur de l'Église, de l'autorité de ses verdicts, ne voulant qu'essayer de dissiper entre l'Eglise et le siècle ce qu'ils considéraient comme des malentendus, n'ont eu aucune peine à accepter les décisions de l'autorité : en restant fidèles à l'Église c'est à eux-mêmes aussi qu'ils sont demeurés fidèles. Les premiers seuls méritent l'épithète de modernistes, ayant préféré à l'autorité de l'Église, à ses décisions précises, les vagues opinions de l'esprit moderne. Convaincus qu'ils étaient d'avance des torts de l'Église, de la supériorité de la science sur la tradition, ils demandaient à l'Eglise de se conformer tout entière au siècle sans exiger de celui-ci en retour qu'il se conformât à elle. Toute autre était la pensée des vrais fidèles. Si imbus qu'ils fussent des méthodes modernes de la pensée, ils ne demandaient ni à l'Eglise ni à la science aucune sorte de concession. Le vrai est le vrai où qu'il soit et d'où qu'il vienne. L'Eglise a son domaine, la science a le sien. C'est un abus de l'esprit moderne de vouloir traiter par des méthodes identiques des objets fort différents. Entre la vérité théologique et la vérité scientifique il peut y avoir

des malentendus, des régions brumeuses où l'on croit voir apparaître des oppositions : dissipez les brumes, toutes les oppositions finiront par s'évanouir. Ainsi que l'a enseigné le Concile du Vatican, le vrai ne peut contredire le vrai. Et de toute façon, comme la vie chrétienne de l'âme constitue le tout de la vie, ces derniers penseurs n'ont jamais hésité à sacrifier leurs opinions propres aux exigences de l'autorité. S'ils ont employé des formules inexactes, ils sont tout prêts à les rectifier dès que l'autorité légitime le demandera et si, en dépit des critiques formulées avec plus ou moins de véhémence par des plumes sans autorité, ils ne consentent pas à désavouer leur attitude, ce n'est pas qu'ils se préfèrent à l'Église, mais au contraire qu'ils sont résignés à se taire tant qu'ils ne pourront être compris et décidés à attendre dans le silence les paroles décisives et autorisées.

Parmi les vrais modernistes le nom le plus célèbre et le plus retentissant est celui de l'abbé Loisy. Comme Ernest Renan, comme beaucoup d'autres séminaristes, Alfred Loisy, au sortir des études théologiques, quand il fut mis en présence des méthodes de la science moderne, crut voir se découvrir à lui un monde nouveau, tout inondé de clarté. Il en fut tout ébloui comme s'il sortait d'une cave obscure. Et désormais, toujours comme Renan, il fut perdu pour l'Eglise. Dans un écrit récent (1) il raconte avec une évidente bonne foi ce qu'il regarde comme les étapes de sa rupture. En réalité, dès les débuts de sa carrière scientifique, et sans qu'il s'en doutât lui-même, la rupture était inévitable et même, on peut dire, commencée. Car il reconnaît que dès le début il était convaincu que l'Eglise avait besoin de sa science et que la vérité biblique n'avait rien à attendre de l'Eglise. Il continua longtemps à se dire expressément catholique. Quelques-uns le défendaient; d'autres, sans défendre ses opinions, demandaient simplement à ses adversaires de le traiter avec charité, tous s'en fiaient à sa parole. Mais, s'il se croyait encore catholique au moment où il publiait *l'Evangile et l'Eglise*, implicitement, et sans qu'il s'en rendît compte, il ne l'était déjà plus. C'étaient, comme il arrive souvent, ses ennemis qui avaient raison et qui, dès ce temps, avaient deviné la vraie

(1) *Choses passées*, in-16, Paris, 1913.

figure de son âme. L'idée, qui en effet domina dès le début de sa carrière scientifique les travaux de l'abbé Loisy, c'est que les textes scripturaires ne relèvent que de la science, de la philologie, de la critique et de l'exégèse rationnelles. Il ne croit donc pouvoir admettre, en face de chaque problème, que les solutions suggérées par la raison, voire même par l'imagination, indépendamment de toute la tradition catholique. Il traite les textes en savant, comme s'il était le premier qui les eût examinés. En outre, il se montre hanté par l'idée d'évolution. Et par évolution il n'entend pas seulement développement, progrès dans un même sens, il entend expressément succession de conceptions différentes au point de se contredire. A ses yeux, le Dieu père de l'Evangile est tout autre que le Dieu vengeur de la *Genèse*. Il dit à peu près expressément que Jésus-Christ n'a pas prévu l'œuvre qui devait sortir de lui. « Il annonçait la fin du monde, c'est l'Eglise qui est venue ». M. Loisy n'en a pas moins, par ailleurs, le sentiment très vif de la vitalité de l'Église, de la continuité de sa vie; mais, historien beaucoup plus que philosophe ou théologien, il lui suffit de saisir le lien intime qui unit les uns aux autres les événements, les événements aux idées et celles-ci aux pratiques, il ne s'inquiète pas de chercher si entre les idées mêmes, considérées en dehors des événements, il n'existe pas quelque lien de dépendance logique. La vie de l'Église lui dérobe la cohérence intime du dogme comme la vie de la tradition lui a semblé exiger des changements radicaux dans les conceptions. Ainsi chez lui la science primait la foi et l'histoire primait la théologie. Ces deux ferments ne pouvaient qu'amener la rupture de M. Loisy avec l'Eglise.

C'est dans l'idée d'évolution que l'encyclique *Pascendi* découvre la racine du modernisme. Et je ne crois pas qu'on puisse nier que cette idée soit en elle-même antithétique au catholicisme. L'Église a toujours donné, comme caractère de ses enseignements, l'immutabilité. Elle affirme que la vérité ne saurait se démentir et que ce qui a été une fois proclamé vrai, par rapport à un objet éternel, doit rester constamment vrai. Si l'on objecte que les premiers documents que nous possédons sont cependant assez différents de ce qu'ont enseigné, plus tard, les conciles et les encycliques, les théologiens répondent que le rôle de l'Église, gardienne du dépôt de la révélation, a précisé-

ment consisté à expliciter le sens de la tradition et des documents, de façon à donner à chaque génération l'aliment doctrinal qui lui était nécessaire.

Et ici deux conceptions différentes du développement doctrinal se trouvent possibles : l'une que l'on pourrait appeler purement déductive ou logique, l'autre que l'on pourrait appeler biologique. Selon la première, les définitions dogmatiques nouvelles n'ajoutent rien aux dogmes anciens; elles ne font qu'aller de l'implicite à l'explicite, développer les replis de la vérité primitive, comme en mathématiques, par l'analyse, on découvre les propriétés de l'objet impliquées dans une définition. Selon la seconde, les vérités religieuses primitives sont considérées comme des germes vivants qui s'accroissent, se développent et, tout en demeurant immuables dans leur essence, s'enrichissent cependant d'aspects nouveaux, et on peut même dire, au regard de l'homme, de vérités nouvelles, bien que ces vérités découlent tellement des vérités anciennement définies, qu'elles en soient des exigences et comme des rayonnements. C'est Newman qui a insisté sur cette seconde manière de concevoir le développement de la vérité religieuse. Cette théorie s'est promptement acclimatée dans l'Église, et le P. de la Barre en tira profit quand il écrivit son livre *La Vie du dogme catholique* (1).

Il y a donc eu développement, progrès même, si l'on veut, mais progrès dans le même genre, comme disait Vincent de Lérins, et non pas altération : baigné dans la tradition, le dogme a développé ses puissances, il n'est pas devenu autre, surtout il ne s'est pas contredit. Car si l'Église peut bien admettre un certain développement et, si l'on veut, une vie des dogmes, elle ne peut consentir à ce que la vérité religieuse soit soumise à une évolution sans loi qui pourrait aboutir à la contradiction, et par là même à la dissolution de la vérité. La vie véritable est organisée, donc réglée, déterminée par des lois. Le *Credo* de nos pères ne peut pas se transmuer en des formules qui le contredisent. C'est l'Église qui est juge et de la vie et de l'organisation et des lois. Ainsi donc, gardienne à la fois des livres écrits et de la tradition vivante qui les interprète et les

(1) In-16, Paris, 1898.

complète, l'Église ne saurait admettre que l'on juge les livres sacrés comme on juge les écrits profanes. La science qui les traite ainsi les regarde comme figés dans leurs textes, comme des écritures mortes. Ce sont des livres vivants. Considérés seuls, comme veut le faire le savant, ils ne sont pas plus eux-mêmes que ne l'est une plante desséchée dans un herbier. Pour les justement apprécier, pour les bien entendre, il faut leur redonner leur eau de végétation. L'Évangile ne nous a transmis que des fragments épars des paroles de Jésus. Hors de l'Église, séparé de la tradition où le christianisme a vécu, l'Évangile n'est qu'un texte inerte dont on peut tirer du venin, dirait Maurras, ou avec Tolstoï et bien d'autres, des extravagances. La tentative protestante de fonder uniquement l'Église sur l'Évangile ne pouvait aboutir qu'à la diversité des croyances, à une poussière d'Églises. Le catholique ne croit pas à l'Église par la Bible, mais, au contraire, à la Bible par l'Église. C'est l'Église qui atteste l'autorité de la Bible et en précise le sens. On a objecté qu'il y a là un cercle vicieux, car l'Église prétend bien se prouver par les textes évangéliques, et dès lors, puisque c'est elle qui garantit l'Évangile, elle devient ainsi à elle-même son unique et propre garant. On prouve l'Église par l'Évangile et ensuite l'Évangile par l'Église. Au non-catholique qui raisonnerait ainsi, il est évident que l'on doit répondre en établissant d'abord, par des voies autres que l'autorité de l'Église, l'authenticité et le sens des textes qui ont établi l'Église et fondé son autorité. Cela fait, l'Église, en se fondant sur ces textes, ne commet plus le moindre paralogisme, car le texte n'est pas, au début du raisonnement, accepté en vertu de l'autorité de l'Église qui, précisément, était contestée. Que, plus tard, l'Église reconnaisse l'accord qu'il y a entre sa propre autorité et celle de la parole évangélique, qu'elle puisse se servir de cette autorité pour garantir l'Évangile, il n'y a plus là de cercle vicieux. Il n'y a que des corrélations internes entre des vérités qui se supposent les unes les autres. Quoi qu'en dise M. Loisy, c'est de la parole et de toute la vie enseignante de Jésus que l'Église est née, mais une fois née, c'est elle qui a gardé les enseignements de son fondateur pour les transmettre, inaltérés, aux fidèles. En dehors de quelques cas extraordinaires, de vrais miracles de la grâce, tels que le cas de saint Paul, le catholique naît

dans l'Église, vit dans l'Église, va à Jésus par l'Église, et quand l'Église lui a montré Jésus, entre en communion avec lui. Plus cette communion directe est intime, plus il se sent uni à l'Église. Ici encore, il n'y a que correspondance, corrélation et confirmation de deux vérités qui s'interpénètrent l'une l'autre. La parole de Jésus demeure vivante, elle vibre encore sans doute dans les pages de l'Évangile, mais aussi dans la vie ininterrompue de ce corps dont la grâce est l'âme et qui constitue l'Église : textes, écrits, traditions, travaux de la raison pieuse, affusions mystérieuses des dons divins, tout cela constitue la vivante vérité religieuse que seuls les organes autorisés de l'Église, les évêques, les conciles, le Pape ont le droit de traduire en enseignements exprès. Comment, dès lors, l'Église pourrait-elle admettre qu'un catholique, à titre de catholique, pût traiter les textes sacrés de la même façon qu'un texte profane ? Quand il s'agit de ces derniers, toutes les sciences philologiques et critiques n'aboutissent, d'ordinaire, qu'à des conjectures. Très rarement on peut dire qu'il y a preuve complète et vérité démontrée. Il n'en sera pas autrement des textes sacrés considérés scientifiquement. Si l'on veut les considérer ainsi, il se peut, qu'en certains points, on aboutisse à quelque démonstration. Quelle qu'elle soit, si vraiment il y a démonstration et certitude de vérité, on peut d'avance être sûr que l'Église n'enseigne rien de contraire. Mais si, comme c'est le cas de beaucoup le plus fréquent, on n'aboutit qu'à des conjectures, il est possible que l'enseignement de l'Église contredise ces conjectures, fussent-elles les plus plausibles. Ce ne sont que conjectures et que probabilités qui apparaissent à un esprit humain, toujours faillible et, en l'absence de l'évidence complète, toujours susceptible d'être séduit par les apparences. Dans les cas de ce genre, pas un catholique ne peut hésiter : l'esprit collectif est plus sage et mieux informé que l'esprit d'un seul, surtout quand il reçoit, comme ici, des lumières mystérieuses dont les sources demeurent cachées.

X

Une des questions qui, depuis 1880, ont été le plus controversées porte sur les relations de la religion et de la morale.

On sait les efforts qui ont été faits en France, en particulier par M. Ferdinand Buisson pour laïciser l'école et les mesures législatives qui ont suivi ces efforts. En appelant cet enseignement « laïque », selon le jargon du temps, on signifiait qu'il devait être indépendant de toute idée religieuse et l'on prétendait en même temps faire donner à l'école primaire par l'instituteur un enseignement moral.

Durant les années dernières, M. Buisson, se souvenant qu'il fut philosophe avant que d'être un homme d'action, a voulu montrer que son activité de « laïcisateur » pouvait se justifier dans l'ordre de la raison et de la pensée ; il a exposé cette justification dans diverses conférences. Toute son argumentation peut se résumer en ces quelques mots : « De même que le beau, que le vrai s'imposent à nous sans que nous ayons besoin de supposer une beauté, une vérité réelles, transcendantes, fondements de tout le beau et de tout le vrai, que l'ascendant du vrai et du beau suffit à nous les révéler, à nous les imposer, de même le bien se révèle à nous dans la conscience de l'obligation, son ascendant se fait sentir dans la voix impérative du devoir et nous n'avons besoin de rien autre chose. La conscience n'a pas besoin d'une autorité qui la corrobore. Elle est elle-même la suprême autorité. »

Et, continue M. Buisson, ce qui prouve que le devoir demeure le même, quelles que soient les divergences des convictions métaphysiques et religieuses, c'est qu'un chrétien et un athée se sentent également l'un et l'autre obligés à venir en aide au prochain dans le danger, et que durant notre grande guerre, le prêtre catholique et l'instituteur libre penseur ont su l'un et l'autre généreusement verser leur sang pour la France. S'il y a des croyances supérieures à d'autres — et M. Buisson n'en disconvient pas —, c'est la conscience morale qui les suggère, les confirme et les justifie. Ce ne sont pas elles qui autorisent la conscience.

A quoi on a objecté et, ce semble, avec raison que sans doute la conscience morale, le sentiment de l'obligation est un fait primitif qui, tout comme l'évidence du vrai, porte en lui-même son autorité et sa justification. Il y a un devoir, et ce devoir, une fois clairement connu, l'homme doit tout sacrifier, sa vie même, s'il le faut, à sa réalisation. Mais il ne saurait être interdit à

l'homme, être raisonnable, d'user de sa raison pour déterminer quelle est la valeur d'un commandement qui a de pareilles exigences. Sacrifier sa vie, se renoncer tout à fait soi-même, n'est-ce pas excessif et exorbitant? Ni la science, ni l'art n'ont des prétentions pareilles. Ils embellissent ou accroissent notre vie, ils ne nous demandent pas de la sacrifier. Ils sont à notre service, c'est nous au contraire qui sommes au service de la morale. Pourquoi? De deux choses l'une : ou bien le commandement auquel nous nous sacrifions ainsi n'est qu'une abstraction, une conception de notre esprit sans fondement réel dans l'ordre des choses, ou bien il a un tel fondement. Dans le premier cas, nous serions insensés de nous sacrifier à ce qui ne serait qu'une idée : émanée de nous, elle vaut moins que nous; en nous sacrifiant tout entiers à cette idée nous ne perdons pas seulement le plus pour garder le moins, mais nous perdons tout, car, une fois morts, l'idée même ne subsiste plus. Reste le second cas : une réalité morale suprême, absolue, existe à laquelle nous sommes subordonnés et toute l'excellence de notre valeur ne consiste que dans cette subordination. Notre obéissance, notre sacrifice sont alors légitimes. Or, cette réalité morale suprême qu'est-ce autre chose que Dieu? Ainsi donc, s'il est vrai qu'au début de la vie morale la conscience se suffit, cela n'est plus vrai dès que l'homme réfléchit, dès qu'il veut penser son devoir en même temps que le faire. L'absolu implicite dans le commandement moral s'explicite par la réflexion. C'est à peu près ce que voulait dire M. Le Roy quand il soutenait, comme nous le disions tout à l'heure, que Dieu était affirmé, affirmé plutôt que prouvé dans le primat de la conscience morale. Prouvé, redirions-nous à notre tour, en même temps qu'affirmé. Si la réflexion n'aboutissait pas, le devoir demeurerait suspendu au vide et tout l'édifice moral, borné dès lors à la conscience individuelle, ne serait que fragilité.

Dieu est donc nécessaire à la morale, nécessaire pour nous assurer qu'il y a réellement un devoir auquel nous sommes obligés de nous sacrifier. Pour déterminer quels sont les devoirs, les croyances religieuses ou métaphysiques, aussi bien que les enseignements de la science, ne sont pas moins nécessaires. Par exemple, il est évident que si c'est notre devoir de conserver la santé, les moyens particuliers de conserver la santé deviendront

des devoirs spéciaux et que ces devoirs nous seront dictés par la science de l'hygiène, si bien que, à mesure que l'hygiène fera des progrès, les pratiques obligatoires devront se modifier et même peut-être se contredire. Ce qui explique les variations de la pratique morale. La pratique suit la pensée. En dehors des enseignements précis de la science, les préceptes ne dérivent pas moins des croyances. Un libre penseur et un prêtre catholique peuvent aimer également leur patrie et se sacrifier tous les deux pour elle. Mais c'est parce qu'ils s'accordent dans leur foi à la valeur de la France et non pas parce qu'ils sont en désaccord sur l'existence de Dieu. Il est faux que, quelles que soient les croyances, la pratique reste la même. D'où viendrait alors qu'il y ait moins de divorces, moins de malthusianisme et moins de suicides dans nos départements catholiques que dans les autres? Et ne voit-on pas que le jugement à porter sur le malthusianisme, sur l'avortement et même sur l'infanticide doit varier selon que l'on admet la valeur absolue de la vie humaine ou qu'on ne voit dans la production d'une telle vie qu'une valeur que l'on a besoin de confronter avec d'autres pour l'estimer justement? Un philosophe remarquait récemment avec raison qu'il était impossible dans les établissements d'enseignement public de donner des leçons de morale sexuelle, car, dit-il, « ces leçons publiques révéleraient de trop scandaleuse façon l'incohérence de nos idées » (1). Or, on sait bien que l'unanimité existe au contraire en ces matières entre tous les catholiques. Si malgré toutes les diversités de croyances, nos contemporains s'entendent encore sur un certain nombre de points, il faut reconnaître d'abord que ces points sont bien moins nombreux qu'on ne pourrait croire, et qu'ils suffisent à peine à maintenir les quelques piliers indispensables sur lesquels repose toute la solidité de l'édifice social.

Parmi les plus décidés promoteurs du laïcisme et qui furent ses patrons, les uns, comme Jules Ferry, rattachés à la philosophie positive, non seulement estimaient pouvoir enseigner une morale sans s'appuyer sur la religion, mais, professant que toutes les religions sont illusoires, caduques, désormais

---

(1) Ruyssen, *La morale sexuelle*, deuxième article p. 150. — *Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1914.

dépassées et annulées par la science, étaient convaincus que la morale areligieuse, laïque, était la seule solide, la seule qui pût édifier les générations à venir. D'autres, comme M. Ferdinand Buisson, élevés dans une atmosphère protestante et ayant même reçu la consécration pastorale, gardaient de cette éducation première et quelle que fût leur émancipation vis-à-vis de tout dogme exprès, de toute pratique cultuelle non seulement le respect, mais le goût des élévations religieuses. Aujourd'hui encore M. Buisson ne souffrirait pas qu'on le dise athée.

Qu'on puisse faire subsister l'école neutre, non confessionnelle, et « laïque », si l'on tient à ce vocable, y enseigner même un certain nombre de préceptes moraux acceptés sans contestation par tous et qui sont indispensables à la vie sociale, ce n'est pas ce que contestera l'auteur d'une brochure sur *l'Etat moderne et la neutralité scolaire* (1) qui a précisément essayé de montrer comment ce programme pourrait, sans oppression, se réaliser. Mais c'est à l'expresse condition que l'enseignement de l'école fût regardé comme provisoire et incomplet, ayant besoin d'être complété par d'autres plus autorisés. Il semble que les promoteurs de l'école laïque auraient été sages en bornant là leur dessein. Mais, de façon plus ou moins obscure, ce dessein allait bien plus loin. Il ne tendait à rien moins qu'à détruire le christianisme et plus spécialement le catholicisme en le remplaçant. En montrant que tout ce que le prêtre a prétendu faire, donner un enseignement moral complet, l'instituteur laïque le fait. Aussi bien et même mieux, car l'instituteur, disait-on, imbu des idées modernes, est libéré des préjugés qui dans l'enseignement catholique ont altéré la morale; en particulier, il ne regarde plus la nature comme une séductrice et une ennemie, il enseigne une morale naturelle et non pas une morale qui, sous le vain prétexte de surnaturaliser l'homme, le mutile et le dénature. Voilà pourquoi M. Ferdinand Buisson en particulier a toujours insisté avec tant de force sur la possibilité de constituer une morale complète laïque, c'est-à-dire sans religion et sans Dieu.

Ce n'est pas qu'il n'ait éprouvé quelque hésitation. En 1894, quelque temps après que Lichtenberger eût publié son rapport sur l'enseignement moral dans les écoles publiques où il était

(1) Bloud et Gay, Paris, in-16, 1910.

constaté qu'en fin de compte cet enseignement n'existait pas, M. Buisson, alors directeur de l'enseignement primaire au ministère de l'Instruction publique, prit l'initiative de réunir dans le salon de Mme Coignet un certain nombre de personnages d'opinions très différentes pour recueillir leurs avis et examiner s'il n'y aurait pas opportunité à raccrocher l'enseignement moral des écoles à quelque doctrine théiste. Cette réunion eut lieu le 20 décembre 1894. Il fut dit, là, bien des choses intéressantes. Presque tous les assistants reconnurent qu'il était très dangereux de bannir de la morale toute idée de divinité. Le seul qui soutint que tout était pour le mieux dans le nouvel enseignement laïque fut le pasteur Steeg, alors député. La grâce de la politique fut la plus forte : loin de « théifier » les directions morales données aux instituteurs, il semble qu'on les ait, au contraire, « laïcisées » de plus en plus.

Durant ces dernières années, M. Buisson, devenu lui-même député, homme politique influent, n'a pas cessé d'avoir les mêmes préoccupations. Il a fondé une *Ligue française d'éducation morale*, qui se propose le même but que se proposait, vers 1890, M. Paul Desjardins quand il fonda l'*Union pour l'action morale*, devenue plus tard l'*Union pour la vérité*. M. Desjardins voulait réunir, quelles que fussent leurs opinions philosophiques et religieuses, tous les hommes de bonne volonté qui éprouvaient le besoin de travailler à leur perfectionnement moral ; tout de même M. Buisson fait appel aux hommes de bonne volonté, quelles que soient leurs opinions, qui sentent l'urgente nécessité d'organiser l'éducation morale du peuple. Ces tentatives n'ont de chance de réussir que si elles restent dans le vague ou si elles précisent étroitement leurs limites. Et leur existence même donne prise à contestation. Car il ne paraît pas douteux que M. Buisson estime possible de réaliser, sans avoir recours à aucun dogme d'ordre métaphysique ou religieux une éducation morale complète tout comme M. Desjardins était convaincu, à la suite d'Emerson et des agnostiques américains, que l'homme n'a besoin ni de métaphysique ni de religion pour atteindre à la plus haute moralité et même, en un sens, à la sainteté. Ils renouvellent ainsi ce qu'on appela jadis la *Morale indépendante*. Mais c'est justement ce que ne saurait accepter aucun métaphysicien, à plus forte raison aucun chrétien. L'un et

l'autre peuvent sans doute accepter de travailler à répandre les quelques préceptes précis de morale sur lesquels tout le monde se trouve d'accord ; si l'on se borne à ce travail commun très urgent mais limité, l'union peut s'établir et subsister, mais ni le chrétien ni le métaphysicien ne peuvent consentir à ce que l'on regarde cette moralité bornée et pour ainsi dire mutilée comme la moralité complète, intégrale. Si donc l'on vient à prétendre que ces unions constituent un idéal capable de satisfaire tous les adhérents, on s'aperçoit tout de suite que la *Ligue* d'aujourd'hui comme l'*Union* de jadis ne repose que sur une équivoque. Dès que cette équivoque est mise au jour il ne reste plus d'adhérents que les incroyants ou les agnostiques.

Les premiers sont des positivistes, des scientistes qui, aujourd'hui encore, croient, comme en 1895 Berthelot et M. Richet, que la science est capable, à elle seule, de constituer une morale. Nous avons vu, dans un chapitre précédent (1), la faiblesse radicale de cette conception. Nous avons rappelé le mot si juste d'Henri Poincaré : la science peut bien donner des indicatifs, mais non pas des impératifs. La science, étant donné un but, nous indique les moyens pour y atteindre, mais elle est par elle-même impuissante à nous dire quelles sont les fins que nous devons nous efforcer de réaliser. A la racine de la science se trouve le devoir de sincérité ; or, la science nous donne bien la vision du vrai, mais c'est la conscience qui nous oblige à le dire. Et pour être un savant on n'est pas nécessairement un honnête homme. C'est la morale qui prime et qui commande la science et non pas la science qui prime toute la morale.

XI

Tandis qu'en sa qualité de directeur de l'enseignement primaire M. Ferdinand Buisson organisait la laïcité scolaire, il confia à Félix Pécaut, avec la direction de l'École normale supérieure d'institutrices de Fontenay-aux-Roses, la mission de former les futures maîtresses des écoles normales primaires de jeunes filles, et par celles-ci toutes les institutrices de France.

(1) Chap. II, § xi, p. 84.

Cette mission était des plus importantes. Il s'agissait de laïciser l'âme féminine française, par conséquent de la vider d'abord des croyances religieuses traditionnelles, catholiques. Que ses origines et ses traditions protestantes vivant encore, même à son insu, dans l'esprit de Félix Pécaut, influassent en quelque façon sur ses actes et sur ses discours, il est difficile de ne pas le supposer, mais l'élévation de sentiments dont témoigne tout ce que le public a pu connaître de lui nous oblige à rechercher des motifs d'un autre ordre à tout son apostolat. Convaincu de la faiblesse du christianisme doctrinal, à plus forte raison du catholicisme, il chercha de bonne foi à remplacer l'inspiration morale du christianisme dans les âmes féminines. Pour cela il voulut agir par des méthodes lentes mais sûres. Professant le respect de la liberté de l'esprit de ses élèves, il se garda de toute attaque brutale et surtout expresse et nominative contre une religion, quelle qu'elle fût. Il n'interdit jamais à aucune élève de rester fidèle à ses pratiques religieuses. Il ne se permit lui-même aucune espèce de raillerie. Il ne procéda donc pas par irruption ou effraction violente, il procéda par déplacement. Commençant par poser comme un dogme incontesté des temps modernes, la liberté absolue de l'esprit, l'autonomie individuelle de la pensée, faisant de cette autonomie l'idéal même de la vie, il laissait à cet idéal le soin de ruiner en chaque conscience tout ce qui s'opposait à lui. Le directeur savait bien que tôt ou tard, chez les catholiques ou même chez les protestantes attachées à la tradition orthodoxe, l'opposition se révélerait et qu'elles auraient alors à choisir entre cet idéal professé par le maître, âme de la maison, et leurs propres convictions. Par ailleurs, chaque matin, dès le lever, et dans la journée à chaque occasion, le directeur, sur les traces d'Emerson, esquissait les grandes lignes d'un idéal d'honnêteté, de loyauté, de sincérité, d'honneur, de courage. En nobles accents, il donnait à ces jeunes filles le sentiment d'une élévation intérieure qui à la fois les excitait et les ravissait. Elles se sentaient planer. « C'était, ont dit quelques-unes, comme s'il leur eût poussé des ailes. » Ainsi, d'un côté, les bases de la foi se trouvaient minées et, de l'autre, les sentiments religieux étaient remplacés par des émotions morales. Ces satisfactions de l'âme étaient-elles dans la pratique quotidienne et terre à terre aussi fécondes que séduisantes? Ne risquaient-elles pas d'édifier au-

tant d'orgueil que de force véritable et l'âme, après avoir eu tous ses appétits de noblesse remués et excités, ne risquait-elle pas de retomber sur elle-même, et au contact de son intime misère, de se sentir toute dénudée, vide à la fois et exténuée? C'est un secret que, faute de documents, nous ne pouvons dévoiler.

Cependant Félix Pécaut, s'il ne mettait pas Dieu à la base de la morale, le plaçait à la fin. Il voyait en Dieu l'idéal suprême, la clef de voûte de l'édifice moral, la réalisation souveraine de la vérité, de la justice, de la bonté. Il professait donc un théisme dont il avait, dès 1864, dessiné les lignes principales dans son livre : *De l'Avenir du théisme chrétien envisagé comme religion.* Rien ne prouve que vingt ans plus tard il fut devenu infidèle à ces idées. Aucun dogme exprès n'est solide. Tout dogmatisme se condamne à être contredit par le développement progressif de l'humanité. Mais toutes les religions, tout l'ensemble humain s'accordent sur les grandes lois éthiques. C'est de la morale qu'il faut partir pour concevoir Dieu, la morale est plus solide que la théologie. La liberté de l'esprit humain reste entière, aucun dogme ne l'enchaîne, il lui est toujours loisible de suivre ses inspirations; ce sont les conceptions morales de l'homme qui jugent de la valeur des concepts qui prétendent représenter Dieu et ce n'est pas un concept de Dieu, arrêté une fois pour toutes, qui réglemente les actes, les pensées de l'homme. C'est l'homme qui juge de la vérité, de la moralité de Dieu et non pas Dieu qui impose à l'homme sa morale et sa vérité. La morale juge donc la théologie et ce ne peut pas être la théologie qui gouverne la morale.

Félix Pécaut sur tous ces points se trouvait d'accord avec un autre protestant illustre. Auguste Sabatier, doyen de la Faculté protestante de théologie de Paris, professait en effet que l'idéal chrétien de la Bonté et de la Paternité divines devait présider à toutes les actions des hommes. Dans son *Esquisse d'une philosophie de la religion* (1), il insiste sur la fécondité morale de l'idée religieuse, et le *Pater* lui paraît la forme de prière qui répond le mieux aux instincts supérieurs du genre humain. Il est convaincu que Jésus de Nazareth a annoncé au monde la parole libératrice, mais il ne croit pas que cette parole ait enseigné un

(1) In-8°, Paris, 1897.

dogmatisme théologique. A ses yeux les religions d'autorité sont contraires à l'esprit de l'Évangile. L'esprit évangélique est avant tout un esprit de liberté, le Christ n'est pas venu soumettre l'esprit de l'homme à une Église, mais au contraire le libérer de la synagogue. Il n'y a d'autre religion que celle du Père céleste, et cette religion, supérieure à toutes les Églises, ne connaît d'autre dogme que celui de la liberté des enfants de Dieu. Ainsi tout comme Félix Pécaut, Auguste Sabatier revenait par d'autres voies à des formules toutes voisines de celles que nous avions rencontrées au début de ce chapitre : au-dessus de toutes les religions il y a la religion. Il ne disait pas expressément que toutes les religions enferment des parcelles de la vérité religieuse, il pensait que le christianisme est l'expression suprême de la religion, mais à ses yeux le christianisme demeurait d'autant plus pur qu'il restait plus éloigné de toute formule dogmatique, de tout gouvernement ecclésiastique. L'esprit religieux a le droit d'exister, et il constitue un des plus beaux apanages de l'humanité, mais à la condition que cette esprit ne veuille pas se cristalliser en formules. Ce qui revenait bien à peu près à dire : « Les religions sont fausses, mais la religion est vraie. » C'est aussi à des conclusions de ce genre qu'aboutissent les théosophes : recherchant dans toutes les religions ce qu'elles ont de commun, ils arrivent à réduire la religion à n'être plus qu'un vague sentiment d'aspiration à l'idéal, de communion avec le divin.

XII

Mais la religion qui serait ainsi abstraite comme un concept général de toutes les religions différentes, ne pourrait être qu'une religion sans culte et sans dogmes. Cette conception, de même que le « laïcisme » de la morale, a trouvé en M. Boutroux le critique le plus redoutable. Poussant plus loin encore que nous ne l'avons constaté dans un précédent chapitre (1), ses réflexions sur la religion, tout d'abord il n'admet pas que l'expérience religieuse puisse servir de preuve de la vérité de la religion, car cette expérience, étant toujours toute personnelle et variable,

(1) Chap. III, § XIX, p. 169.

ne saurait ressembler à l'expérience scientifique qui forme preuve parce qu'elle est susceptible d'être indéfiniment répétée et constatée par tous. Il fait aussi les plus expresses réserves sur la valeur du pragmatisme. La vérité de la religion lui paraît reposer plutôt sur la solidité de l'idée que l'on peut s'en faire. L'éminent philosophe oppose, dans des conférences récentes, au concept abstrait général et presque vide l'idée pleine de la religion. « Le concept, c'est le genre sous lequel on peut ranger tous les cas jusqu'ici donnés, ou plutôt connus de la chose en question ; l'idée, c'est la forme la plus parfaite dont soit susceptible un être ou une manière d'être. Les savants voient le concept ; les hommes, pour agir, fixent les yeux sur l'idée... C'est la distinction que fit Platon, et d'où naquit la métaphysique (1) ». Le concept de la religion ne retient donc que les traits communs à toutes les religions et il devient de plus en plus pauvre à mesure qu'il s'étend à un plus grand nombre, aux inférieures aussi bien qu'aux supérieures. Pour l'idée c'est tout le contraire : elle exprime l'essence vivante de la religion, le type idéal et complet auquel se mesurent les diverses formes de la vie religieuse, qui permet de les juger, de les hiérarchiser. Le concept ne représente que ce que, de l'extérieur, on peut observer dans toutes les religions ; l'idée révèle le germe profond qui constitue la vie religieuse même, l'âme de la religion qui cherche son expression dans les cultes inférieurs, mais dont la fécondité éclate dans les religions supérieures. Cette âme se fait elle-même des organes, dogmes et pratiques, elle ne peut exister sans eux, et c'est seulement dans ceux qui lui sont exactement appropriés qu'elle arrive à se réaliser pleinement. C'est alors que se réalise la vérité de la religion. M. Boutroux, dans *Science et religion* (2), nous en a déjà retracé les principaux traits qui s'accordent admirablement avec le catholicisme.

Et dans ses écrits récents aussi bien que dans son précédent ouvrage, il insiste sur ce fait que « la religion c'est, réalisée, donc réalisable, une perfection que la nature, à elle seule, ne

(1) *Religion et raison* in *Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1914, p. 9.
(2) Voir plus haut, p. 168.

permet ni d'atteindre, ni même de concevoir (1) ». Et cette perfection n'étant autre que la plus haute que nous puissions nous représenter, c'est-à-dire celle-là même que nous attribuons à Dieu, on ne peut, prenant pour fin une perfection surnaturelle, déclarer que la nature nous suffit pour y atteindre. Si nous nous donnons pour but de nous faire dieux, il nous faut demander à Dieu même la force de nous unir à lui : « Faire la volonté de Dieu, telle est l'essence de la religion et le seul moyen de communier avec lui. »

Ces considérations, qui détruisent l'équivoque déjà signalée par Brunetière, par une conséquence immédiate ruinent aussi bien la morale et le laïcisme de M. Buisson. Appelé, en 1913, à donner à Rome et à Milan quelques-unes des conférences fondées par Fogazzaro, M. Boutroux développe ces pensées et se demande quelle pourrait être la valeur du « laïcisme moral ». Et voici ce qu'il a trouvé. Par sa définition même, le « laïcisme » prétend fonder la morale et la constituer tout entière, théorie et pratique, sans l'aide de la religion. Pour accepter le devoir et pour l'accomplir, l'homme peut se passer de Dieu. Pour être un honnête homme, un homme vertueux et même pour être un saint, il n'a besoin ni de croire, ni de prier. Cette prétention est-elle acceptable ? Non, répète de plus en plus fermement M. Boutroux. Car la morale telle que nous la concevons ne dit pas à l'homme : « Tu ne dois que ce que tu peux, à l'impossible nul n'est tenu, ton pouvoir déterminera les limites de ton devoir. » Elle dit, au contraire : « Tu dois, donc tu peux ; c'est ton devoir qui existe d'abord et ton pouvoir n'en est que la conséquence. Tu dois, au besoin, faire l'impossible. Or, le devoir te commande le plus souvent de te renoncer, parfois tout à fait, de sacrifier jusqu'à ta vie même. Il te faut, pour être moral, exorciser l'égoïsme. » Aucune conscience morale jusque-là ne peut protester. Ce sont les conditions de la moralité même. Mais la conscience psychologique proteste : le fardeau imposé à la nature par la conscience lui semble excessif. « Je ne puis, dit l'homme. — Tu dois, reprend la conscience. » Comment faire alors ? se demande M. Boutroux. Il n'y a qu'une issue, celle qu'a indiquée le christianisme, celle qu'un Pascal a suivie,

(1) Art. cité p. 11.

qu'un Maine de Biran a découverte : crier à l'aide, implorer, prier, et trouver dans cet appel, dans cette imploration, l'aide même que l'on souhaite, l'appui dont on a besoin. L'homme laissé à lui-même ne pourrait que se réfugier dans l'abstention ou dans la résignation hautaine du stoïcisme ; avec Dieu il peut aller jusqu'à l'acceptation joyeuse du sacrifice. Il peut tout en Celui qui le fortifie, comme disait saint Paul. Et c'est par là que la religion triomphe du laïcisme, c'est grâce à elle seule que la conscience peut se satisfaire et la moralité s'accomplir.

XIII

D'un autre côté, et si nous en venons à la considération des faits, l'effroyable hécatombe d'hommes qui vient de succomber sur les champs de bataille ne peut que consommer la critique de la civilisation scientifique.

Nous avons vu comment peuvent s'accoupler dans un même ensemble la « kultur » scientifique et la barbarie, comment l'homme peut être intellectuellement en progrès sur ses devanciers et néanmoins dans ses actes isolés ou collectifs donner le spectacle de la plus incontestable régression morale.

Une observation attentive de la marche de l'histoire et de la nature humaine nous ont ramenés à une conscience plus exacte de notre pouvoir sur le monde et sur nous-mêmes. Ceux-là même parmi les savants qui mettent encore tous leurs espoirs dans la science ne se flattent plus de prolonger indéfiniment la vie humaine. Elie Metchnikoff pense seulement que les découvertes biologiques futures permettront d'allonger la vie et surtout de rendre à la vieillesse sa fonction normale de maturité, de placidité, d'en faire une période de paix souriante et sans douleur. Arrivé au terme normal de son existence, l'homme le verra venir sans crainte, comme aux approches de la nuit on sent venir le sommeil. Il tombera vraiment, selon la parole de Marc-Aurèle, comme tombe l'olive mûre. Et sentant qu'il a accompli tout son destin, il éprouvera la paix que l'on trouve toujours dans l'ordre. D'autres, comme M. Finot dans sa *Philosophie de la longévité*, s'efforcent de persuader les hommes qu'il ne dépend que d'eux-mêmes de prolonger leur vie en modérant

leurs désirs, en disciplinant leur âme et finalement de supprimer la crainte de la mort par la connaissance même que nous prenons de l'inéluctable.

Les Stoïciens, les Épicuriens, tous les sages d'autrefois avaient enseigné des choses à peu près semblables. Après eux comme avant eux, la mort n'en est pas moins restée « le roi des épouvantements ». On ne voit pas que ceux des vieillards qui sont les plus exempts des maux de la vieillesse soient plus que les autres résignés à disparaître. L'amour de la vie reste incoercible. La mort a beau se rencontrer partout dans la nature, elle ne nous paraît pas moins quelque chose de contre-nature. A force de volonté on peut la braver, l'accepter ou s'y résigner, mais il faut un effort et un effort douloureux. Est-il sûr même que tous les hommes soient naturellement capables de cet effort?

D'autre part, est-il bien exact de faire consister le bonheur dans la satisfaction des désirs, tels du moins que ceux que la domination de l'univers par la science est susceptible de satisfaire ? Voilà bien longtemps déjà qu'Edouard de Hartmann dans *la Philosophie de l'inconscient* a fait de cette conception une critique que l'on peut estimer décisive. Car le désir est de sa nature insatiable : toutes les satisfactions que la science nous permet de lui donner ne l'apaisent que pour un temps. Il renaît bientôt, plus fort encore et plus exigeant. Et la science cesse de fournir avant qu'il ait cessé d'exiger. Un seul exemple suffit. Que l'on se demande si les progrès de l'éclairage privé et public, en passant de la torche résineuse à la lampe à huile des Romains, aux flambeaux de cire, aux chandelles de suif, à la lampe carcel, à la bougie, au gaz et à l'électricité nous satisfont pleinement, si à chaque augmentation de la lumière ne correspond pas un désir plus grand, si enfin nous sommes plus heureux dans nos appartements clairs que n'étaient nos pères dans leurs logis sombres. Par la satisfaction, le désir, loin de s'apaiser, tend à croître et même à s'exaspérer. Il n'y a là aucun accroissement de bonheur. La science ne nous fait pas plus heureux.

Et la preuve qu'elle n'y arrive pas, c'est qu'à mesure qu'elle progresse, à mesure que ce que l'on appelle civilisation se développe, les forces de la vie, loin de progresser, reculent, les

puissances de mort s'accroissent. C'est d'abord le suicide qui, depuis le début du dix-neuvième siècle, chez tous les peuples civilisés, devient de plus en plus fréquent; c'est ensuite l'avortement, l'infanticide et enfin la restriction volontaire qui tendent à tarir les sources mêmes du renouvellement de la vie. Et tous ces faits d'ordre léthifère sont d'autant plus nombreux que la civilisation paraît être plus avancée. « Avancée » a ici, hélas! à la fois les deux sens du mot : tout ensemble progressive et corrompue. En sorte que la corruption paraît être l'accompagnement inévitable du progrès. Et que ce progrès, qui devrait faire de la vie, ne travaille en définitive que pour la mort.

On peut bien s'efforcer de se dérober à soi-même la vue de ces dures vérités, vérités de fait, vérités positives, incontestables, et non pas vérités de spéculation, à les sentir si proches, on peut dire si menaçantes, on n'en éprouve pas moins un malaise.

Nos contemporains se trouvent donc forcés de conclure que la science n'est qu'un instrument au service de fins que lui proposent ou que lui imposent nos désirs personnels ou nos aspirations morales. Par elle-même elle satisfait surtout les désirs, et si elle satisfait quelques-unes de nos plus nobles aspirations, elle est impuissante vis-à-vis des autres et surtout elle ne peut démontrer que ces aspirations doivent primer nos désirs et au besoin les supprimer. Cependant l'homme ne saurait abdiquer ses espérances. Il est toujours le même être inquiet, tourmenté, dont parlait Pascal.

Borné dans sa nature, infini dans ses vœux
L'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux,

disait aussi Lamartine. Et Musset a constaté à son tour :

Une immense espérance a traversé la terre,
Malgré nous vers le ciel il faut lever les yeux.

Quelle est donc cette espérance, celle que le christianisme avait apportée? Ce n'est pas seulement le bonheur, ni la durée indéfinie de la vie heureuse. C'est plus et c'est mieux. Le christianisme a apporté au monde une promesse unique, incomparable à toute autre. Ce que l'homme n'aurait jamais osé attendre ni rêver même, à plus forte raison espérer : la déification. A

l'antique parole du serpent de la Genèse promettant au premier couple que, s'ils veulent l'écouter, ils deviendront semblables à Dieu : *Eritis ut dii*, le christianisme répond par cette autre plus ferme encore et catégorique : *Vos et dii estis*, vous êtes des dieux. Ce n'est pas un épanouissement de la vie humaine, c'est une transfiguration, une mutation, une transposition de la nature humaine en la nature divine. « Dieu s'est fait homme, dit saint Augustin, afin que l'homme fût fait Dieu ». Nous devons en effet, nous dit saint Pierre, être participants de la nature divine, *divinæ consortes naturæ* (1). Une fois entendue cette parole inouïe et qui semble extravagante, comme le constatait tout à l'heure M. Boutroux, l'homme n'a pu se contenter à moins. Quand il a renié Dieu, c'est qu'il a voulu chercher à se déifier soi-même, se faire dieu par ses propres forces, tout savoir pour être le maître de tout. Au moment où il constate la faillite de cet effort à quoi se sont employés tous les temps modernes, il se retourne vers Dieu. Il appelle à son aide celui-là seul qui peut lui donner la force de se dépasser. La nature est impuissante, il invoque donc le surnaturel. L'appétit religieux de nos contemporains n'a pas d'autre cause. Toute la critique aboutit à délimiter les puissances de la nature et les forces de l'esprit. Toutes les aspirations que découvre la psychologie la plus attentive nous poussent à chercher plus loin. Tel est le sens des recherches de M. Maurice Blondel. Il faut au delà de la science et de la philosophie aborder la religion.

XIV

Mais si toutes les religions se ressemblent en ce que toutes professent que l'homme dépend de puissances mystérieuses que les rites et les pratiques ont pour but de lui concilier : les unes — et ce sont toutes les espèces de paganisme depuis le fétichisme des sauvages ou le totémisme jusqu'aux cultes des dieux de l'Orient ou de l'Olympe hellénique — prétendent à l'aide de rites ou de formules magiques mettre les dieux au service de l'homme; l'autre — car il n'y en a qu'une seule et c'est le christianisme —

(1) IIe, *Ep. I*, 4.

enseigne que l'homme doit se mettre au service de Dieu. « Que le caprice divin s'accomplisse pourvu que ma volonté à la fin triomphe, » dit le païen, tandis que le chrétien se contente de dire : « Que ta volonté soit faite (1) ! » C'est en s'abdiquant, en se renonçant soi-même que l'homme entrera dans la communion divine en laquelle et par laquelle peut s'opérer sa transformation. Tout son être appelle Dieu, éprouve loin de lui une nostalgie céleste, mais par lui-même il ne peut atteindre Dieu, son élan ne peut lui faire dépasser ses bornes; tant que l'homme reste seul il retombe sur soi-même et ne peut que rester homme, impatient de son humanité. Dans l'ordre ordinaire de la nature, il ne lui est pas interdit d'être moral, mais il lui est interdit d'être vraiment religieux. Si la religion consiste, comme nous venons de le dire, à s'unir de tout son être à la volonté divine, pour réaliser cette union la bonne volonté, l'effort et l'appel de l'homme ne suffisent pas, il faut qu'une voix réponde, qu'une volonté prévienne la sienne, qu'une force soutienne son effort et le fasse réussir. On n'entre que par grâce en communion intime avec Dieu, lui seul peut se communiquer aux hommes, les greffer sur son être propre afin de les déifier. Il faut que la grâce de Dieu réponde aux aspirations de l'homme, qu'elle les dirige et les renforce afin qu'elles trouvent le chemin et arrivent à leur but. A son tour le vouloir divin doit exiger de l'homme une correspondance, une bonne volonté qui se prête, docile, aux inspirations de la grâce. Et de même qu'il y a des lois de la vie naturelle, il doit y avoir aussi des lois de la vie surnaturelle, une économie du salut que l'homme a besoin de connaître pour l'observer. Or, comment pourrait-il par soi-même connaître ces lois qui dépassent sa nature? Il lui est donc nécessaire que Dieu lui-même l'instruise par une révélation. La grâce de la connaissance des choses divines nécessaires au salut doit s'associer à la grâce intime qui opère en l'homme sa transformation afin que l'homme puisse coopérer à son propre salut et devenir dans cette œuvre le collaborateur de Dieu. Ainsi se déduit de l'idée religieuse même la nécessité de la révélation, des dogmes, des pratiques essentielles. Dieu est la voie, la vérité et la vie. Mais la parole

(1) Cf. notre ouvrage *Le Catholicisme et la vie de l'esprit*, c. VIII et IX, 4e mille, in-18, Paris, 1906.

révélée est une parole morte, écrite une fois au cours des âges, et qui a besoin pour vivre d'être entendue par les âmes. Il faut en extraire le sens vivificateur et le faire entendre aux générations successives. La parole divine et immobile réclame une parole vivante qui l'interprète. Cette parole a besoin pour ouvrir les voies du salut d'être garantie par l'autorité divine. Elle doit être collective, universelle et pouvoir répondre à la confiance des peuples qui attendent son enseignement. Une autorité enseignante qui garde et explique la parole révélée doit compléter l'œuvre de la révélation. Et nous voilà ainsi amenés logiquement à l'Eglise, à son infaillibilité, à tout ce qui constitue l'orthodoxie catholique. La vie religieuse étant une accession des êtres humains individuels à la vie divine ne saurait être qu'une vie collective, une vie sociale, une communion des âmes. C'est la même sève divine qui coule à travers les hommes. Chacun de nous est un membre du corps mystique, et ce corps mystique est l'Eglise.

Toutes les déductions que l'on pourrait ainsi opérer *a priori* en partant de l'idée pure de la religion aboutissent donc aux enseignements de l'Eglise. La précision de ses dogmes détermine de quelle façon s'opère la communion, comment Jésus Christ étant à la fois homme et fils de Dieu a greffé sur son humanité divine la nature humaine, a fait de tous les hommes ses membres et a constitué l'Eglise par la vie commune de tous les rachetés dont il est le chef. Il est le cep et nous les sarments. Il est la tête et nous sommes les membres. Tous en communication les uns avec les autres, tous divinisés par la grâce, tous participants aux mérites de chacun, tous déprimés par les fautes des autres. Il n'y a pas solidarité des fautes, mais solidarité des faiblesses; mais en retour solidarité des mérites. Ce qui serait injustice dans l'ordre de la nature devient justice dans l'économie de la grâce.

Les enseignements catholiques ne peuvent que toucher vivement les âmes contemporaines si fortement imbues des idées solidaristes. L'individualisme moderne, individualisme religieux et protestant, individualisme cartésien et philosophique, scientifique même, individualisme révolutionnaire, libéral, est aujourd'hui dépassé. L'homme n'est plus, ne se sent plus, ne peut plus être isolé. Chacun ne se sent pas seulement être un

moi, chacun se sent être nous. Le social tend même à se subordonner l'individuel. L'individu, il y a encore cinquante ans, paraissait bien être tout et la société n'exister que par sa grâce. Beaucoup retourneraient aujourd'hui la proposition et diraient volontiers : « L'individu n'existe que dans et par la société. Il n'est rien et elle est tout. »

De son côté, le catholicisme professe que la vérité religieuse ne peut pas être seulement individuelle, elle doit être sociale. La pratique religieuse doit de même créer des formes sociales. Aussi le catholicisme est-il très hautement apprécié par la plupart de ceux qui, rebelles à l'individualisme, horrifiés des menaces d'anarchie, sentent l'urgent besoin des disciplines sociales. Des positivistes tels que M. Antoine Baumann ou M. Deherme rappellent l'admiration que professa toujours Auguste Comte pour l'ordre catholique. D'autres estiment que les traditions nationales sont si intimement liées au catholicisme que les incroyants eux-mêmes doivent suivre, extérieurement du moins, les lois de l'Église, et Jules Soury disait qu'un Français devrait être catholique, alors même qu'il serait athée. Des factions politiques assez bruyantes soutiennent à peu près les mêmes thèses. La profession de Français implique la reconnaissance des droits privilégiés de l'Église.

Parmi les hommes religieux les uns, comme le P. Pédro Descoqs, dans les *Études religieuses* des pères jésuites, ont surtout considéré dans ces manifestations de sympathie pour l'Église l'aveu de la vertu sociale, nationale même, du catholicisme et dès lors se sont montrés disposés à leur faire accueil; les autres, comme le P. Laberthonnière dans son livre *Positivisme et Catholicisme*, se sont au contraire révoltés contre ce qu'ils ont regardé comme un essai immoral de tractation. Il est en effet incontestable que se déclarer soumis à l'Église de l'extérieur sans lui accorder l'assentiment intérieur, accepter la discipline et l'imposer même aux autres sans avoir la foi constitue une attitude qui, si elle n'est pas scandaleuse, paraît tout au moins étrange. Car l'Église est un pouvoir spirituel, elle gouverne le dedans avant même de gouverner le dehors, puisque c'est la foi seule qui inspire et qui justifie la discipline. L'Église est vérité ou elle n'est rien. Un catholicisme athée est une monstruosité intellectuelle, si ce n'est pas une politique odieuse. Il

est vrai que pour un catholique fidèle l'Église, ayant les paroles de la vérité, doit par la seule vertu de ses dogmes favoriser la vie nationale, et ainsi, tout en demeurant libre et indépendante du pouvoir civil, est utile à ce pouvoir; mais pour un « catholique athée » l'Eglise n'a de valeur que par les services qu'elle peut rendre à la société civile; dans cette sorte de pragmatisme l'Église n'est donc qu'un moyen et la valeur de ce moyen dépend du but auquel on veut le faire servir. L'Église ne peut plus alors qu'être serve et non pas libre. On comprend bien qu'un ecclésiastique ne veuille pas rebuter les esprits qui se déclarent favorables à l'Église, ni refuser les forces qui se disent prêtes à la servir, mais on ne comprend pas moins qu'une âme religieuse ait conscience des dangers que font courir à la religion de pareilles tentatives.

S'il est vrai, comme il le semble, que pour les générations nouvelles « le sens du divin est une forme supérieure du sens du réel » (1), on peut être sûr que ces générations placent la religion bien au-dessus de ces pragmatismes. Renan disait : « Dieu n'est pas, il se fait. » A ses yeux la perfection même de l'idéal excluait la réalité qu'il croyait toujours limitative et bornée. Retrouvant comme d'instinct les plus grandes traditions philosophiques et dépassant d'un bond tout l'arriéré des deux siècles d'une philosophie raisonneuse qui n'osait pas aller jusqu'au bout de la raison, nos contemporains affirment que Dieu est au contraire la réalité suprême. C'est un être concret, singulier, personnel qui, par le fait seul qu'il est créateur de tout, pense d'une pensée éternelle toutes les choses dans leur détail et même dans leur succession et, sans changer lui-même, entretient avec chaque être à chaque moment des relations singulières. Avec de tels sentiments le besoin religieux ne saurait se satisfaire que par un culte à la fois individuel et social. Il faut que chaque âme s'unisse singulièrement à Dieu; il faut aussi que cette communion divine établisse une communion entre les hommes. La fraternité humaine est la fille de la divine paternité. Les hommes doivent adorer, prier en commun. L'humanité vieillie, désabusée de la plupart de ses anciens rêves,

(1) AGATHON, *Les Jeunes Gens d'aujourd'hui*, p. 158 in-16, Paris, 1913.

revient, comme jadis aux âges de son enfance, chercher le repos, la paix, la joie intime de l'âme au pied des autels.

XV

Que si l'on veut opposer à cette jeunesse les barrières qui jadis arrêtaient le plus grand nombre de ses âmes, si l'on évoque devant elle les fantômes de l'autonomie de la raison et des droits primordiaux de la liberté de l'esprit, elle n'a devant ces fantômes que des sourires.

« C'est un dogme absolu, dit M. Durkheim, qu'il ne saurait y avoir de dogme en dehors de la raison. » On refuse de discuter avec le catholique parce qu'il a son siège fait : ses conclusions lui sont par avance dictées par sa foi, aucun raisonnement, aucune constatation ne peuvent avoir de prise sur lui. Il est donc inutile et quelque peu dérisoire d'essayer de le convaincre. Alors même qu'il paraît vouloir raisonner, la direction de sa pensée est faussée d'avance, car au lieu de se prêter, docile, à la rigueur du raisonnement, à la souveraineté des faits et par conséquent de se tenir prêt à aboutir là où la raison le mènera, gardant constamment le dogme imposé comme point de direction, il ne veut aboutir qu'au dogme, et cette constante préoccupation ne peut, même à son insu, que faire gauchir la rectitude naturelle de son esprit. Il n'y a science et raison véritable que là où l'intelligence demeure libre d'aboutir où la logique conduit — la liberté de l'esprit est la condition nécessaire de toute recherche vraiment scientifique, de toute discussion loyale entre les hommes. L'autonomie de la raison est la loi même de l'intelligence. Rien d'extérieur à la raison n'a le droit de dominer la raison. Le catholicisme affirmant que la foi prime la raison, que le dogme à tout prix doit être maintenu dans la croyance par le fait seul qu'il est dogme et préalablement à tout examen, ne peut que se voir opposer la question préalable par les hommes qui veulent user de leur raison. Pour vouloir imposer sa loi, il se met lui-même hors la loi.

Telle est la barrière que l'esprit moderne déclare s'élever insurmontable entre les catholiques et les autres hommes. C'est en suite de ces idées que beaucoup, parmi les protestants, se

refusent, pour demeurer des esprits libres ou, comme ils disent, de libres croyants, à professer aucun dogme fixe et précis. Ils ne craignent pas de désosser leur foi pour préserver leur raison. Quant à ceux qui ne professent aucune religion, ils s'autorisent de ces considérations pour se déclarer eux-mêmes « affranchis » ou « libérés ». Expressions avantageuses qui ont le double prestige de flatter ceux qui les emploient et de déprécier leurs adversaires. Le catholicisme constitue, à leurs yeux, une sorte d'esclavage qui ferait de ses adeptes non seulement des intelligences diminuées, mais des parias de la pensée.

Toutes ces conséquences, toutes ces appellations sont-elles fondées et le privilège que le catholique, pour rester fidèle, doit conserver à sa foi le met-il en dehors de la raison?

> Qu'en savez-vous? répondra peut-être un libéral sans parti-pris. Pourquoi l'homme qui a fait vœu d'obéissance à l'Eglise ne parlerait-il pas librement d'une infinité de choses? N'est-ce pas M. Lapie qui, plaidant un jour la cause de la morale laïque devant de futurs instituteurs (*Pour la raison*, 2e conférence), montrait justement combien sont nombreux et graves les problèmes moraux, sociaux et politiques laissés en suspens par l'autorité de l'Eglise et livrés par elle à la discussion des hommes? Pourquoi un prêtre, pourquoi un moine ne jugerait-il pas avec l'indépendance d'un Pascal les puissances de ce monde, les situations acquises et les droits établis? Pourquoi n'aurait-il pas, et, en fait, n'a-t-il pas eu, quand il s'appelait Fénelon ou Dupanloup, un avis très éclairé sur le formalisme de beaucoup de procédés d'éducation et sur la vanité de la piété superficielle et machinale qu'imposent à leurs élèves un si grand nombre de couvents? Pourquoi ne serait-il pas capable d'appliquer rigoureusement, comme un P. Secchi, les méthodes de la science positive ou, comme un abbé Duchesne, celles de la critique historique? Pourquoi serait-il impuissant à scruter la valeur des définitions et des symboles toujours revisables de la science et surtout à critiquer les spéculations souvent hasardeuses que des esprits plus impatients que libres fondent sur un savoir scientifique encore mal assuré (1)?

Sous forme de questions, nous avons là la réponse très nette d'un philosophe libre penseur. Le catholicisme n'est donc pas une tare qui empêche un savant d'être savant dans certaines spécialités. Un catholique comme tel n'est donc pas nécessairement hors de la science et de la raison. Mais physique, chimie, histoire même en beaucoup de cas, ne semblent avoir aucun

---

(1) JACOB, *La Crise du libéralisme* in *Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1903, p. 108.

rapport avec le dogme. Les lois de la pesanteur ou des proportions définies n'ont rien à voir avec le dogme de la Trinité ou avec la divinité de Jésus-Christ. C'est lorsque la science et la foi porteront sur le même objet, par exemple sur l'authenticité des Évangiles, sur le sens à donner à tel ou tel texte, sur la venue de saint Pierre à Rome, ou sur l'observation effective des règles canoniques dans la constitution de tel ou tel concile, que le conflit peut se produire, qu'il se produit et que le catholique, s'il veut rester catholique, est obligé d'accepter, pour des motifs religieux, les décisions de l'autorité ecclésiastique et, par suite, semble ne pouvoir plus être savant.

La conclusion est-elle bien rigoureuse et prouve-t-elle autant qu'on le croit? Voici longtemps déjà que l'on a fait remarquer que le catholique, tout en demeurant très fermement attaché à sa croyance, a parfaitement le droit d'examiner les propositions les plus hétérodoxes par tous les moyens que la science et la raison peuvent lui fournir. Saint Thomas ne s'est pas fait faute d'examiner les opinions philosophiques les plus contraires au christianisme, sans en excepter l'athéisme même. Il se demande : *Utrum Deus sit?* Non pas *an* qui supposerait la réponse affirmative, mais *utrum* qui n'annonce aucun préjugé. Tout catholique a même le droit de se demander quelle est, vis-à-vis de la proposition orthodoxe, l'attitude de la science et de la raison. Nul n'a le droit de prétendre que, d'avance, tous les raisonnements qui répondent à cet examen sont viciés. Le préjugé que l'on suppose chez le catholique n'existe pas. Au lieu de se demander si telle proposition est fausse ou vraie, il a le droit de se demander si cette proposition est ou n'est pas établie par la raison, est ou n'est pas prouvée par la science, quelle note l'examen purement rationnel doit lui donner : certaine, plus ou moins probable, douteuse ou fausse. Sur ce terrain, il peut se rencontrer avec tous ses pairs. Il ne leur demande et, à leur tour, ils ne doivent lui demander que le respect des faits et la correction du raisonnement. S'il s'agit de philologie ou d'histoire, comme c'est dans toutes ces controverses à peu près toujours le cas, le catholique ne parlera qu'histoire ou philologie et aucun élément théologique ne devra entrer dans son raisonnement scientifique. Cet appareil purement rationnel devra sans doute paraître insuffisant au théologien et sa foi aura raison

de vouloir le compléter, mais il devra bien aussi se rendre compte que, seules, les raisons d'ordre philologique peuvent avoir prise sur l'esprit d'un philologue, tout comme le philologue devrait sentir que ses raisons ne sauraient avoir complètement prise sur l'âme d'un théologien. Mais que les raisons d'ordre intellectuel et, par exemple, philologique doivent primer les raisons d'ordre pratique, traditionnel et théologique en l'absence d'une évidence absolue, quelle est la raison qui nous forcerait à le soutenir? Et qui donc, sur la foi de quelques indices, d'un simple commencement de preuve, consentirait à douter de la vertu de sa mère ou de l'honnêteté de son père?

C'est que les sciences historiques ou philologiques ne sont, comme le disait Ernest Renan, que « de pauvres petites sciences conjecturales » où la preuve n'est jamais tellement démonstrative qu'elle puisse imposer à l'esprit une rigoureuse nécessité de penser. Au lieu de cette nécessité à laquelle l'esprit ne peut résister, de cette lumière évidente de la certitude à laquelle l'intelligence ne peut se soustraire sans se démentir, on ne trouve là que des clartés oscillantes, suffisantes pour faire contraste avec l'ombre, pour faire naître des doutes, pour susciter des hypothèses plausibles, insuffisantes pour éliminer les incertitudes. La tradition, l'expérience religieuse opposent à ces lueurs troubles leur prestige mystérieux et fournissent à l'âme d'autres raisons moins abstraites, plus vitales. Décider une fois pour toutes que les raisons purement intellectuelles doivent, même quand elles ne sont pas évidentes, faire rejeter toutes les autres, n'est-ce pas aussi renoncer à une part de la raison, abdiquer la liberté de l'esprit et faire de l'esprit intégral de l'homme le docile esclave de la seule intelligence?

S'il est vrai que l'esprit humain ne peut, sans se renier soi-même, se décider à croire ou à affirmer quoi que ce soit, contrairement à ses propres lois, et si, par suite, il est légitime de proclamer une autonomie de la raison, il n'est pas moins vrai que la raison complète de l'homme consiste non pas à ne vouloir se décider que d'après les lumières évidentes de l'intelligence abstraite, mais à ne se décider que d'après les raisons, et les raisons les meilleures. Or, il peut y avoir des « raisons que la raison ne connaît pas » et qui n'en sont pas moins des raisons, raisons du cœur, dit-on souvent, mais aussi raisons de

pratique qui dépassent la région toujours un peu trouble et décevante du sentiment, pressentiments plus ou moins obscurs des avantages que présente telle ou telle action et, par suite, de la supériorité des jugements qu'elle implique, impératif du devoir ou même tout simplement nécessité imposée par la vie. Tous ces actes impliquent des jugements. Bien que les raisons n'en soient pas claires, on ne peut pas dire que ces jugements soient adoptés sans raison. Les raisons qui font que l'homme respire, qu'il mange, qu'il a confiance dans ses parents, dans sa famille, dans ceux qui l'enseignent ou qui lui préparent ses aliments, qu'il éprouve le besoin d'obéir à des autorités, de prendre des conseils, de suivre des directions, sont de vraies, solides et très raisonnables raisons; si cependant il avait fallu, avant de faire toutes ces actions, établir scientifiquement la valeur de ces raisons, l'homme serait mort avant que d'avoir agi. La pratique religieuse a des exigences semblables : l'âme a besoin de vivre, de respirer, de s'alimenter; vouloir l'obliger d'attendre la preuve scientifique des faits sur lesquels le dogme s'appuie, serait la condamner à mort. D'autant que la preuve, en ces matières, peut bien être suffisante pour satisfaire l'esprit dont les exigences raisonnables sont les plus grandes, mais ne peut jamais arriver à produire la nécessité absolue. En toute matière religieuse, en toute chose divine, il entrera toujours à notre regard de l'obscurité, du mystère.

Il ne semble donc pas que le catholique, par sa seule profession de catholicisme, soit exclu du domaine de la pensée. Il est vrai qu'il se garde bien de proclamer sa pensée libre et qu'il la regarderait plutôt comme serve, serve des lois rationnelles dans tout l'ordre scientifique, serve de la foi dans tout l'ordre religieux, mais au fond et dans les deux ordres serve d'elle-même parce qu'elle cherche ici et là la vérité et le bien. Le rationalisme en proclamant la liberté de la pensée n'a point, lui non plus, songé à prétendre que l'esprit avait le droit de se faire ses opinions à sa fantaisie; il a seulement soutenu que l'esprit devait être fidèle à soi-même et que rien hors de la raison n'avait le droit de s'asservir la raison. Il croyait ainsi condamner l'autorité. Mais une observation plus profonde de la pratique, même scientifique, a amené les savants à s'apercevoir que la science elle-même, pour progresser, avait besoin de faire appel à la

conscience, à l'autorité des autres expérimentateurs ou calculateurs, finalement à la foi. Que deviendrait l'astronomie si les astronomes n'acceptaient pas comme vraies les observations de leurs devanciers? Et quels progrès feraient les sciences physiques si les physiciens et les chimistes devaient recommencer toutes les expériences, reprendre toutes les mesures faites par d'autres avant de pouvoir rien inventer par eux-mêmes? Descartes lui-même, après avoir avancé dans la deuxième partie du *Discours de la Méthode* qu'il veut « philosopher comme s'il n'y avait pas eu d'autres hommes avant lui », reconnaît dans la sixième partie qu'il est nécessaire, pour constituer la science, d'avoir recours aux expériences des autres. Il corrige ainsi son individualisme philosophique du début, et la science qui tout d'abord lui paraissait uniquement individuelle lui apparaît à la fin comme œuvre collective, comme œuvre sociale. Les lois de la société, les conditions d'existence de toute collaboration humaine s'imposent donc au savant, au philosophe, à l'homme de pensée aussi bien qu'à l'homme d'action. Or, aucune œuvre sociale ne peut exister sans confiance mutuelle, sans que quelques-uns dirigent et que les autres soient dirigés. Il est, même dans la science, nécessaire qu'il y ait une autorité des maîtres. Si la science présente ce caractère particulier que l'intelligence semble pouvoir y suppléer à la volonté pour réaliser l'harmonie sociale, l'assentiment commun des esprits, en sorte que les maîtres n'y commandent pas et que les disciples n'y obéissent pas, mais que les uns et les autres n'obéissent qu'à la pensée, c'est-à-dire en fin de compte à la raison; s'il est loisible à chaque disciple de contrôler ou de vérifier tous les dires de ses maîtres (cela n'est vrai que d'une façon, pour ainsi dire, théorique; la pratique réelle des savants présente les caractères généraux de toute action collective), c'est que la science ne ressortit qu'à l'intelligence, elle ne vise qu'à éclairer l'esprit. Dès que l'action collective a un but différent de la science pure, il est indispensable que l'autorité se fasse sentir et en l'absence de toute démonstration rigoureuse du bien-fondé de ses ordres, ce qui est le cas sinon universel du moins le plus ordinaire, il faudra sous peine des plus graves inconvénients que la conduite des affaires soit remise à l'autorité. L'obéissance, sans autre raison d'obéir que le but à atteindre et que la confiance que l'on

accorde à l'autorité, est donc la condition nécessaire de toute pratique sociale. L'interne qui, au cours d'une opération, sous prétexte de garder sa liberté de penser, refuserait de passer à son chef une pince hémostatique, serait un fou et non pas un homme libre. Et de même le soldat qui, sous le même prétexte, refuserait d'exécuter les commandements. Il en est de même dans la pratique religieuse. La religion est une vie, non pas une science; son but n'est pas de connaître au sens scientifique et abstrait du mot, mais surtout de vivre en communion avec Dieu. La connaissance abstraite n'y est pas un but, mais un moyen et ce moyen est subordonné au but. Le dogme est l'auxiliaire de l'action. Croire, ici, est aussi indispensable qu'agir l'est ailleurs. C'est pour cela que l'autorité religieuse réclame le droit d'indiquer aux âmes les formules de la croyance. Elle indique le chemin du salut comme les chefs militaires le chemin de la victoire. Or, la foi est nécessaire au salut, sans elle est fermée la voie du salut. Donc la loi qui commande aux catholiques la soumission de l'esprit dans toutes les choses divines n'offre rien d'exorbitant, c'est la loi même de toute société appliquée ici à la société religieuse.

Les expériences sociales qu'a fait faire au monde la grande guerre ont montré mieux que tous les raisonnements la nécessité de régler la liberté, non seulement la liberté d'agir, mais la liberté d'écrire, la liberté de penser. Sans la réglementation disciplinée de la pensée, la réussite de l'action première était impossible. Déjà le développement du sens social avait amené une crise du libéralisme, on peut dire qu'on en découvre aujourd'hui la solution. Il y a des vérités vitales dont, sous peine de travailler à sa perte, aucune société ne peut tolérer la discussion. La liberté, puissance ambiguë, capable de bien ou de mal, de vérité ou d'erreur, n'est pas respectable par elle-même. Il y a pour un seul problème des milliers de solutions fausses, autant que la fantaisie individuelle peut en inventer, il n'y en a qu'une de vraie. La liberté doit-elle consister à pouvoir choisir entre toutes comme si elles étaient également bonnes? Ne consiste-t-elle pas au contraire à être guidée et au besoin maintenue dans la voie qui conduit à la véritable solution? En face de l'universelle incertitude on comprend la revendication de la liberté. Mais le droit à la liberté cesse dès que l'incertitude n'existe

plus. Dans le désarroi qu'apportait au monde moderne la faillite de la science antique et de la plupart des institutions, on conçoit qu'on ait vanté les bienfaits de la liberté. C'était réclamer le droit de n'être plus enchaîné à des erreurs. Mais quiconque reconnaît une vérité doit en cela même s'interdire la liberté de la remettre en question. Sans cela, l'esprit humain piétinerait incessamment sur place et n'avancerait jamais. S'il y a une religion sérieuse, il doit y avoir une vérité religieuse; et si cette religion doit être commune aux hommes, constituer une Église, cette Église à son tour doit avoir un organe autorisé institué pour proclamer les nécessaires vérités communes. En face de cette autorité légitime quiconque s'insurge est un rebelle et sort de l'Église. C'est là tout le système du catholicisme. En reconnaissant ces lois l'Église, ainsi que l'a remarqué Auguste Comte, n'a fait que se conformer aux lois qui régissent toute société qui veut vivre. C'est ce que n'ont pas vu les libéraux, ce qu'oublièrent les modernistes. Le dix-septième siècle l'avait vu admirablement. L'amour exclusif de la liberté, de l'indépendance de l'esprit n'est qu'une forme de libertinage. L'homme a naturellement horreur de la règle et de la loi; tout régime régulier, fût-il hygiénique ou médical, lui est odieux comme les chemins tracés le sont aux caractères aventureux et inconsistants. La règle, la loi, l'ordre n'en sont pas moins supérieurs à l'arbitraire, à la fantaisie désordonnée. Plus les hommes apprendront à connaître la vie, plus ils verront que la liberté n'est qu'un aliment de la vie, qu'elle a sa beauté, sa valeur morale, mais qu'elle n'est pas la vie même. La vie, c'est la fécondité de l'ordre.

XVI

Quant à la valeur exacte de la liberté, au respect qui lui est dû, la pratique même des « libéraux » a édifié tous les clairvoyants. Au cours de notre lutte scolaire on a vu la force législative employée à combattre le catholicisme, la puissance spirituelle de l'Église, ce qu'on appelait le cléricalisme. Et de même que Frédéric II disait : « Je prends d'abord, mes philosophes plus tard établiront que j'avais le droit, » tout de même l'anticatholicisme, l'antichristianisme, pour l'appeler exactement

comme il convient, après avoir usé de la force, trouva des philosophes pour en justifier l'emploi. La *Revue de métaphysique et de morale* un moment fut pleine de ces justifications, toutes évidemment sincères, presque toutes ingénieuses, souvent pourtant misérables. Car il ne s'agissait de rien moins que de justifier au nom de la liberté la suppression de la liberté. Nous avons vu (1) plus haut comment Renouvier prétendait justifier par les lois de la guerre l'emploi des forces de l'État contre les catholiques qui ne consentaient pas à être des libéraux. Refuser la liberté aux non-libéraux ce n'est pas aller contre le libéralisme, c'est être au contraire exactement, justement, parfaitement libéral. Il faut rendre cette justice à la raison, c'est que ces arguties paraissent si fragiles et si peu franches que quelque vingt ou trente ans plus tard, en 1901-1903, les jeunes philosophes, qui voulaient cependant aboutir aux mêmes conclusions que Renouvier, reconnurent qu'on ne pouvait sans mentir les appeler « libérales ». Car il devenait trop clair que dire : « Ne seront tolérés que ceux qui admettent la liberté absolue de toutes les opinions, » équivalait à dire : « Nous admettons la liberté de toutes les opinions, moins une, à savoir celle qui, au nom de ce qu'elle nomme vérité, salut, n'admet pas la liberté de toutes les autres. » Or, en quoi cette formule diffère-t-elle de celle même de ce *Syllabus* que l'on veut proscrire et qui enseigne que : « Il y a dans tout ensemble social telles opinions qui ne peuvent pas être librement professées?... » On reconnut donc nettement qu'il fallait avouer, si l'on voulait continuer de mettre les forces de l'État au service du combat contre l'Église, que l'on était infidèle au libéralisme. Ce fut ce qu'on appela *la Crise du libéralisme* (2). A cette époque il n'était déjà plus question seulement de la laïcisation de l'enseignement dans les écoles publiques ; on voulait aller jusqu'au monopole laïque, à la suppression de la liberté de l'enseignement. On voulait, selon une formule souvent répétée, forcer les hommes à apprendre la liberté. On disait jadis : « Sois mon frère, ou je te tue. » On dirait maintenant : « Sois libre, ou je saurai bien t'y forcer. »

(1) Chap. III, § III, p. 108.
(2) Cf. notre *Crise sociale*, c. I, in-18, Paris, 1901.

La liberté dès lors devient un dogme, un moyen de rédemption et de salut civique, si important, si nécessaire qu'il convient d'en imposer l'usage à l'ensemble des citoyens comme, en temps d'épidémie, on impose des mesures prophylactiques. Et voici le raisonnement inventé pour supprimer la liberté au nom de la liberté. Un peuple ne saurait vivre sans unité morale, sans un principe d'accord et de cohésion. Ce principe, pour les modernes, après la faillite de toutes les religions, se trouve dans le respect de la personne humaine, dans l'autonomie absolue des consciences, dans la pensée libre ; il convient donc, il est indispensable à la vie nationale que tous les citoyens soient élevés d'après ces idées, habitués au respect absolu des pensées, de la conscience d'autrui. Il faut habituer tous les esprits à connaître la contradiction, leur faire entendre des propositions différentes de celles qu'on les a instruits à regarder comme les seules et uniques vraies. Et si en cela quelques consciences se plaignent d'être lésées, de n'être pas respectées, leur protestation est négligeable, car elles ne représentent plus que des croyances depuis longtemps dépassées et périmées. Travailler à les libérer, fût-ce avec quelque violence et au prix de quelques douleurs, ce n'est pas leur faire du mal, c'est leur enlever des chaînes dont l'habitude seule les empêche de sentir le poids. Une fois débarrassées elles nous béniront. — Sous prétexte de protester contre le *Syllabus*, il n'y avait là évidemment qu'une application de ce même *Syllabus*. Le dogmatisme de la liberté se substituait au dogmatisme de la vérité, il devenait lui-même un dogmatisme de la vérité. Tout au plus quelques esprits plus profonds ou moins aveugles, par exemple M. Jacob (1), tout en adhérant expressément aux principes, firent-ils remarquer que ces procédés violents étaient peut-être inutiles, car si les catholiques professaient en théorie une intolérance rigoureuse, en pratique ils ne laissaient pas d'être imprégnés des idées du libéralisme moderne et ils agissaient libéralement. Par ailleurs, Jacob avait vu de trop près le peuple pour ne pas savoir que le temps était loin, s'il devait jamais venir, où tous les hommes pourraient se conduire à la fois librement et moralement, où le

(1) *La Crise du libéralisme* in *Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1903.

troupeau pourrait marcher sans berger. Et, d'autre part, il n'était pas sûr que l'Église eût épuisé toute sa fécondité morale. Quel crime ne serait-ce pas d'étouffer brutalement ce qui lui reste de vie si on venait à priver par là des âmes, attardées sans doute, mais respectables pourtant, des enseignements, des appuis moraux sans lesquels elles ne pourraient pas vivre! « Nous avons conçu, disait-il, le magnifique idéal d'une démocratie se gouvernant elle-même sans autre maître que la raison...; mais si tous les serviteurs de la raison n'ont pas un sentiment également vif de leur devoir, l'échec momentané de leur entreprise n'est pas impossible. Et si cet échec se produit, les meilleurs d'entre eux ne seraient-ils pas heureux dans leur défaite de penser qu'en envisageant une forme de vie mentale et morale qu'ils croyaient à jamais dépassée, ils ont une ressource, peut-être précieuse, un moyen de vivre pendant l'interrègne de la *Raison provisoirement détrônée ?* » Mais Jacob fut presque le seul à soutenir la cause de la liberté. Et les autres, les Bouglé, les Landry, les Parodi même comme les Aulard et les Bayet soutinrent le droit de l'État à s'opposer à la liberté de l'enseignement catholique. C'étaient donc ceux-là mêmes qui s'appelaient libéraux qui niaient le droit absolu de la liberté. Cette leçon ne peut plus être perdue.

Nos contemporains ne paraissent plus guère s'émouvoir de tous ces obstacles qu'on élevait pour barrer le seuil du temple.

A leurs yeux d'abord la liberté n'est plus un but, mais simplement un moyen. Ils ont appris par de dures expériences les lois de la vie, celles de la vie sociale en particulier, et ils ne sont pas d'humeur à sacrifier la vie à des mots sonores mais vides.

Pour des raisons à peu près semblables, la science ne leur en impose plus. Ils ont pratiqué les sciences, ils en connaissent toute la valeur, ils savent aussi toute leur insuffisance. Aucune des sciences de la nature dans lesquelles on peut dire que la preuve existe ne contredit aucun dogme. Affirmation philosophique d'un déterminisme universel, d'un ordre immuable de la nature, négation de tout mystère et conséquemment de tout miracle afin d'assurer la domination de la science, tout cela ne leur paraît qu'une conception, un système comme tous les autres, une hypothèse sans preuve et que l'expérience même de l'histoire où rien ne se répète ne vérifie pas. On peut, sans renoncer à la science, admettre la contingence des événements, la possibilité de l'imprévu, la réalité du mystère et, s'il y a lieu, du miracle. Le principe qui préside à l'ordre du monde peut être, tout au moins aussi bien qu'une géométrie éternelle, la moralité suprême. Quelques-uns vont même plus loin. Puisque la rigidité du scientisme ne paraît plus satisfaire les exigences de la critique, on veut en conclure que le hasard domine le monde, que ce n'est pas l'ordre qui règne, mais le cataclysme et la catastrophe. Peut-être une pluralité de principes se font-ils la guerre et sont-ils capables d'engendrer à chaque instant cataclysme et catastrophes; peut-être le hasard seul règne-t-il et les événements du monde sont-ils tapés au hasard comme par des singes dactylographes.

Au milieu de ces deux extrêmes se trouvent ceux qui, sans renoncer à la science, à l'ordre, éprouvent le besoin d'une vie morale complète.

Ceux-ci peuvent être des chrétiens.

Et ce ne sont ni l'histoire, pas même l'histoire des religions, ni la philologie, ni l'exégèse qui pourraient leur interdire de l'être.

Car ils savent que l'histoire ne résoudra jamais scientifiquement le problème de nos origines sociales, intellectuelles, religieuses. Et la raison est fort simple : c'est que les documents font défaut et qu'en dehors du document il n'y a pas de science historique. Regarder des sauvages contemporains comme des primitifs, voir en eux l'image exacte de nos ancêtres peut constituer une vue ingénieuse de l'esprit, une hypothèse où l'imagination peut se complaire, qui peut même servir à coordonner les faits et acquérir par là une certaine valeur scientifique, mais il faut bien avouer que le postulat sur lequel repose toute la construction est un postulat sans preuves, qui reste dès lors en dehors de la science, et ne s'impose aucunement aux esprits, comme on le voit bien par les discussions qui, sur ce point même, s'élèvent entre les spécialistes. Leurs disputes et leurs divergences d'idées suffisent à nous prouver, à nous qui ne sommes pas spécialistes, que nous avons le droit de nous ranger, si nous le voulons, à d'autres hypothèses et de suivre d'autres

guides. Il en est de même pour les philologues. Il y a quarante ans, du temps de Renan, la date de composition du quatrième évangile était reportée au moins à la fin du second siècle après Jésus-Christ par les philologues qui se flattaient d'être indépendants; aujourd'hui, un philologue qui ne se regarde pas comme moins indépendant, Harnack, ramène cette date à la fin du premier siècle et revient ainsi à des idées très voisines de celles qu'a toujours défendues la tradition catholique. On comprend dès lors, qu'en face de ces inconsistances et de ces contradictions, un Brunetière ait senti s'écrouler toutes les objections qu'il avait crues décisives, et que nos contemporains ne soient guère accessibles à ces sortes de difficultés. Nos jeunes séminaristes n'en sont plus troublés, et nos jeunes agrégés, plus ils sont initiés aux méthodes philologiques ou exégétiques, devant ces barrières qui nous paraissaient si hautes jadis, ne font que sourire. Ils savent ce que valent toutes ces hypothèses et combien le terrain que l'on appelle scientifique est, en ces matières, peu solide et mouvant. Ils laissent à l'avenir le soin de lever les difficultés présentes, semblables à tant d'autres qui passèrent jadis pour redoutables et que le temps a vues se dissiper comme des brumes légères. Quel est aujourd'hui le catholique qui se sent troublé par l'épisode de Josué ? C'est pourtant cet épisode qui a donné lieu à toute l'aventure de Galilée. S'ils éprouvent le besoin d'entrer dans l'Eglise pour y abriter leur vie, ce ne sera ni la science ni la crainte de renoncer à leur raison, à leur liberté qui les feront hésiter.

V

L'arrivée.

Philosophes et savants sont désormais délivrés de la superstition de la science. L'intelligence rend hommage à la primauté des idées morales et finalement laisse le champ libre aux croyances religieuses. Le déterminisme universel qui paraissait englober en ses mailles serrées tous les événements comme tous les êtres de l'univers, relâche son réseau; la succession sans cesse renouvelée des événements singuliers et jamais les mêmes, qui constitue l'histoire du monde et celle de tous les êtres, ne paraît plus commandée par un inexorable destin. L'originalité, la singularité de chaque moment de l'histoire empêche de les regarder tous comme régis par des lois inflexibles. La contingence partout, la liberté chez les êtres supérieurs ne paraissent plus seulement possibles, mais à peu près indéniables. La prodigieuse illumination scientifique ne fait que rendre plus visible l'ombre mystérieuse qui finalement enveloppe tout. Nous avons récupéré le sens du mystère, et les esprits ne sont plus arbitrairement réfractaires à la notion du miracle. Cette attitude nouvelle de l'élite intellectuelle reste-t-elle l'apanage de cette élite, ou son imitation se propage-t-elle? Les poètes, les dramaturges, les romanciers, les essayistes et critiques littéraires se sont-ils faits les échos des changements que la critique a fait subir à la conception scientifique de l'univers, et, par leur intermédiaire, l'âme du grand public est-elle près de subir une transformation analogue à celle que nous venons de constater dans l'élite? C'est ce qu'une rapide revue des œuvres principales de ces dernières années va nous montrer.

Séparées par quinze ou vingt ans de distance, trois générations d'écrivains nous offrent à la fois leurs œuvres : il y a d'abord ceux qui avaient vingt ans ou plus vers 1870, tels que M. Anatole France et M. Paul Bourget; puis ceux qui naquirent à la vie littéraire durant les dernières années du dix-neuvième

siècle, tels que MM. Maurice Barrès, Henry Bordeaux, Paul Claudel, Romain Rolland, Charles Péguy; ceux enfin qui n'ont écrit qu'après le commencement du vingtième siècle. Ce sont évidemment ceux-ci qui doivent nous intéresser le plus. Et avec eux, ceux des générations précédentes qu'ils reconnaissent spécialement pour leurs maîtres ou pour leurs inspirateurs.

I

Un de nos critiques les plus distingués, M. Victor Giraud, a consacré deux volumes à étudier l'œuvre de huit érivains qui lui paraissent avoir été plus spécialement les maîtres spirituels de la génération présente. Aussi a-t-il donné à son ouvrage ce titre : *Les Maîtres de l'heure*. Or, parmi ces écrivains, un seul, M. Anatole France, est nettement non seulement rebelle mais hostile à toute idée religieuse. Loti est un dilettante, mais qui paraît avoir comme la nostalgie du christianisme; un autre, Edouard Rod, s'il demeurait fermé à l'idée religieuse, s'il restait dans l'attitude anxieuse du doute, prétendait bien laisser la question ouverte et aurait regardé comme un petit esprit quiconque aurait essayé de la résoudre par une négation tranchante; un quatrième, Faguet, moins anxieux, plus décidé, reste dans des dispositions analogues avec le souci et comme le besoin constant d'insister sur les bienfaits sociaux du christianisme et sur les méfaits de tout ce qui veut s'opposer à lui; tous ses livres, en particulier *Le Dix-huitième Siècle*, *Politiques et Moralistes*, ont été très étudiés par la jeunesse universitaire; tous rabaissent les auteurs antichrétiens et rehaussent les penseurs chrétiens; sa mort enfin a été celle d'un croyant (1); un cinquième, Jules Lemaître, aussi incroyant que les précédents, après beaucoup de fluctuations, avait fini par reconnaître dans le catholicisme une source de vigueur morale indispensable à la France; les trois autres, Vogüé, Brunetière, Bourget ont fait ouvertement profession de catholicisme, les deux derniers après s'être convertis. Tous les trois ont même été des apologistes,

(1) Mgr Herscher, *Les derniers jours et la mort chrétienne de M. Emile Faguet*, in *Revue hebdomadaire*, 8 juillet 1916.

Vogüé de façon plus indirecte et peut-être plus lointaine, Brunetière et Bourget de façon plus précise et plus immédiatement combative. D'où l'on peut conclure que, sur ces huit écrivains, un seul souhaiterait l'anéantissement du catholicisme comme de toute religion, deux ne sauraient comment décider, mais préféreraient laisser libre cours aux croyances religieuses, deux autres s'opposeraient à toute tentative de destruction religieuse, et trois enfin seraient aussi décidés dans l'affirmation que M. Anatole France peut l'être dans la négation. La balance penche donc décidément du côté de la religion, du côté du catholicisme. Ce qui motive ce jugement de M. Victor Giraud :

Parmi les écrivains qui ont aujourd'hui, — ou qui devraient avoir, — entre cinquante-cinq et soixante-dix ans, — j'entends ceux qui comptent et que je n'ai pas tous étudiés, — je n'en aperçois qu'un seul, qui puisse être décidément rangé parmi les négatifs, ou, si l'on préfère, parmi les purs amoralistes; c'est le plus âgé d'entre eux, précisément, c'est M. Anatole France. Mais les autres, tous les autres, même les plus libres ou les plus fantaisistes, ont su faire, suivant une belle parole de Brunetière, « la part sacrée de ce qu'il fallait détruire et de ce qu'il fallait savoir conserver à tout prix (1) ». Ils n'ont pas jonglé avec les questions de moralité, et ils auraient pu dire avec le poète :

> J'honore en secret la duègne
> Que raillent tant de gens d'esprit,
> La Vertu..... (2).

Le rationalisme éperdu que ses devanciers avaient hérité tout à la fois de la philosophie hégélienne et du dix-huitième siècle français, la génération de 1870 n'a pu s'en contenter; elle a vite trouvé illusoire cette foi profonde, aveugle et superstitieuse dans la toute-puissance, la toute-bonté, la divinité de la science qui avait animé, soutenu les grands esprits et les grands écrivains dont elle s'était nourrie avec une filiale ferveur. Il n'est pas jusqu'à M. Anatole France lui-même, qui, dans la majeure partie de son œuvre, n'ait jeté quelque discrédit sur la « nouvelle idole » à laquelle ses maîtres et lui même avaient tant de fois payé tribut : *Le Jardin d'Épicure* n'est pas d'un adorateur sans nuances et sans réserves de la science. Et quant aux autres, les Loti, les Bourget, les Vogüé, les Faguet, les Lemaître, les Rod, les Brunetière, chacun à sa manière et à son rang, les uns, en entretenant en nous le sens et l'effroi du mystère, en nous amenant jusqu'aux bords de l'inconnaissable, les autres, en défendant les droits du cœur et les puissances d'intuition; les uns en faisant profession d'impressionnisme critique, les

(1) Pages inédites sur l'*Encyclopédie*.
(2) *Les Maîtres de l'heure*, t. II, page 333, in-16, Paris 1913.

autres en combattant l'esprit du dix-huitième siècle ou en opposant la science à la religion, tous ils ont, plus ou moins consciemment, coopéré à cette *réaction contre le scientisme*, qui restera, je crois, au point de vue philosophique, l'apport propre et le trait dominant de toute une génération intellectuelle. Le célèbre, trop célèbre article de Brunetière : *Après une visite au Vatican*, n'aurait pas fait tant de bruit, si, d'une part, il n'avait pas été préparé par tout un mouvement de pensée antérieur, et si, d'autre part, il n'avait pas ramassé, condensé, cristallisé sous une forme brillante, impérieuse et même agressive, mille tendances latentes des esprits contemporains... (1)

Si l'on osait faire parler l'un des « maîtres de l'heure » au nom de tous, il me semble que l'on pourrait, à peu de chose près, lui prêter le langage que voici : « Nous ne croyons plus à la science, comme y ont cru les Renan, les Berthelot et les Taine. Nous n'en faisons plus une « religion », nous n'admettons plus qu'elle réponde à toutes nos aspirations, et, comme eût dit Pascal, qu'elle « remplisse tous nos besoins »... Nous ne nions pas la science; nous n'en proclamons pas la « banqueroute », nous n'en contestons pas les progrès; nous n'en répudions pas les acquisitions durables, ni même, quelle qu'en soit d'ailleurs la raison, les réels « bienfaits ». Seulement, nous croyons qu'il y a une foule de choses, et de choses essentielles, qui échappent à ses prises : la religion, la morale, la politique, la philosophie même, l'art enfin sous toutes ses formes. Toutes ces choses-là nous paraissent décidément « d'un autre ordre », pour parler encore comme Pascal, et au seuil de chacune d'elles, nous voudrions, en la renversant, inscrire la devise de Platon : « Que nul n'entre ici, s'il n'est *que* géomètre (2). »

II

Le premier des écrivains que nous rencontrons parmi ceux qui ont marqué durant ces dernières années le renouvellement de l'esprit français, le premier par la renommée aussi bien que par le talent, est sans contredit M. Paul Bourget. Toutes ses œuvres récentes sont consacrées à défendre quelque vérité traditionnelle qu'il juge indispensable à la société. Cinq romans ont marqué cette nouvelle période de sa carrière artistique : *l'Étape* (1902), *Un divorce* (1904), *l'Émigré* (1908), *le Démon de midi* (1914), et enfin, *le Sens de la mort* (1915). Tous ces romans tendent à montrer la valeur de la tradition et spécialement de la tradition catholique. Dans les romans de sa première manière, M. Bourget avait étudié les effets de la passion; il avait exploré avec une

(1) *Les Maîtres de l'heure*, page 331.
(2) *Ibid.*, page 332.

attention minutieuse les retraites obscures de l'âme abandonnée à l'empire des sens et au bout de toutes ces investigations, il avait trouvé le mystère. Il aurait pu donner à chacun de ses livres le titre même qu'il réserva à l'un d'eux : *Cruelle énigme*. Dominés par leurs sensations, tous ses personnages accomplissent des actes où ils ne se reconnaissent plus eux-mêmes, qui déconcertent les autres, qui cependant, étant donnée la fièvre qui les consume, doivent être ce qu'ils sont:

> C'est Vénus tout entière à sa proie attachée.

Dans la seconde période de son œuvre, c'est toujours l'âme humaine qu'étudie M. Bourget, mais il y découvre d'autres mystères. Il la montre non plus seulement dominée par les sens et par l'amour, mais par d'autres influences, par le milieu social nouveau où la révolution moderne la force à vivre, où elle ne peut trouver son équilibre, comme dans *l'Étape*, par les souvenirs attendris des premières émotions religieuses chez Mme Daras, l'héroïne d'*Un divorce*, souvenirs qui sont la cause de tout le drame, par la vitalité obscure de la tradition dans *l'Émigré*, par la lutte des idées contre la chair dans *le Démon de midi*, par le problème de la destinée dans *le Sens de la mort*. Chacun de ces livres montre que l'homme ne porte pas seulement en soi des passions individuelles, mais que tout son être est relié à une longue chaîne d'êtres qui ont pensé, travaillé, souffert, aimé, prié et que cette liaison se traduit obscurément en chacun de nous par des tendances, des désirs, des énergies et aussi des défaillances qui viennent dévier le cours de nos desseins, de nos vouloirs les plus réfléchis. Aux mystères de la passion viennent se joindre les mystères de la race, de la tradition : tradition sociale et tradition religieuse, tout l'afflux obscur des réminiscences héréditaires.

Dans *l'Étape*, dans *l'Émigré*, M. Bourget décrit les deux faces de la même expérience sociale. Les Monneron, dans *l'Étape*, faute d'une tradition, manquent de lest social et c'est de là que proviennent tous leurs malheurs; le marquis de Clavier-Grandchamps, dans *l'Émigré*, est au contraire le prisonnier d'une tradition. Ses hérédités psychologiques n'ont pu évoluer aussi vite que le milieu social où il vit et c'est pourquoi il se ruine. Cependant il a un très noble caractère, sa valeur individuelle

est grande; et dans un milieu approprié, non seulement il ne se ruinerait pas, mais il serait apte à rendre de grands services, des services tout autres que ceux de courre le cerf ou d'enrichir à ses dépens des intendants peu scrupuleux. Et les Monneron, non plus, ne sont pas des gens méprisables. Il ne leur manque que de se trouver en leur juste place. *L'Étape* décrit une expérience, *l'Émigré* en décrit une autre exactement opposée, mais qui confirme la même idée; c'est ce que Bacon appelait « le renversement de l'expérience ». Les deux cas semblent opposés et ils le sont par l'ensemble des données; ce sont pourtant deux applications de la méthode de concordance, telle que l'enseigne la *Logique* de Stuart Mill. Deux sortes d'antécédents concourent à amener le dénouement : caractères individuels d'une part et, de l'autre, milieu social; dans les deux cas, l'ensemble des caractères individuels est normal, plutôt supérieur en valeur à la moyenne, les deux dénouements sont également désastreux. Il faut donc que la cause du désastre se trouve dans l'autre sorte d'antécédents, c'est-à-dire dans le milieu social. C'est le milieu social où nous sommes, le milieu révolutionnaire où l'on veut regarder les hérédités comme un vain préjugé, qui empêche les Monneron, pour leur avoir laissé franchir l'étape trop vite, d'être une famille de braves gens; c'est le même milieu social qui ruine et réduit à rien M. du Clavier-Grandchamps et l'empêche d'être utile à son pays. Ainsi s'opère dans la pensée de M. Bourget une sorte de démonstration de l'erreur révolutionnaire. Notre milieu social est organisé non pas selon la loi, mais au rebours de toute loi, ou plutôt les lois imposées à ce milieu par les volontés anarchiques au nom de la liberté sont contraires aux lois naturelles et ne peuvent faire que du mal.

L'idée génératrice de *Un divorce*, du *Démon de midi*, du *Sens de la mort* est tout analogue. Ces trois livres racontent encore des expériences et cherchent à démêler quels sont, parmi les antécédents, ceux qui amènent les douleurs, les joies, les catastrophes finales.

Dans *Un divorce*, M. Bourget espère montrer que le divorce est la cause de tous les malheurs qui se produisent dans la famille Daras. Le divorce ne pouvait qu'éveiller un jour ou l'autre les scrupules religieux de Mme Daras. Car, toute divorcée qu'elle soit et même tout incroyante qu'elle se suppose, elle n'en a pas moins stipulé, au moment de son second mariage, que sa fille serait élevée dans les idées religieuses, qu'elle suivrait les catéchismes et ferait sa première communion; et Daras, conséquent avec son libéralisme, ne s'y est point opposé. Il n'est donc pas surprenant que, à l'approche de la première communion de sa fille, Mme Daras ait senti se réveiller sa foi catholique, et ce réveil a suffi pour lui rendre sa situation insupportable. D'autre part, il est évident que, si le lien conjugal n'est pas irrévocablement scellé par une loi qui, dans l'intérêt supérieur de la race et de la moralité, ne saurait admettre aucune exception motivée par l'intérêt personnel, tous les intérêts, toutes les passions, tous les caprices individuels auront le droit de revendiquer leur libération, en sorte que le mariage ne doit plus être qu'une association librement consentie, librement rompue, au gré même d'un seul contractant, finalement aboutir à l'union libre. C'est bien ce que soutient à son beau-père indigné, le fils de Mme Daras, lorsqu'il veut épouser Berthe Planat. Sa mère et M. Daras ne lui paraissent pas vivre autrement qu'en union libre, et l'intervention de la mairie ne change rien à l'affaire. Mais, d'autre part, Mlle Berthe Planat, pour avoir voulu, dans une première expérience, pratiquer l'union libre, s'est trouvée odieusement trompée par l'homme auquel elle s'était fiée. La conclusion évidente de tout le livre, c'est donc que la sécurité de la famille ne demeure garantie que par l'indissolubilité du mariage telle que l'entend le catholicisme. Et c'était aussi celle qui ressortait de l'un des derniers romans qu'Édouard Rod ait écrits et auquel il avait donné pour titre : *les Unis*.

Dans *le Démon de midi*, la mort tragique du fils du principal personnage, Savignan, a pour cause deux erreurs : l'erreur morale du père de la victime, l'erreur théologique de son maître, l'abbé Fauchon. C'est parce que la passion de Savignan a triomphé des disciplines morales que le mari outragé a cherché les moyens de se venger en faisant salir par l'abbé apostat et journaliste le séducteur de sa femme; c'est l'apostasie du prêtre qui fait de lui un instrument docile et un propagateur de scandale entre les mains de Clavières. Subjugué par le *Démon de midi*, l'apologiste du traditionalisme catholique n'est plus qu'un

dialecticien éloquent : il peut encore conduire une discussion et y réussir, mais il a abandonné le gouvernement de sa vie, il ne peut plus être le maître des événements puisqu'il n'est plus son propre maître. Dès qu'il sort de son cabinet et s'avance sur la place publique, il est exposé à tous les coups. L'abbé Fauchon, de son côté, en voulant rejeter le poids de l'autorité et de la discipline dogmatique de l'Église, s'est délesté de tout ce qui pouvait lui fournir une règle de conduite. Il se laisse aller au penchant qu'il éprouve pour une jeune fille éprise de ses doctrines et dont cette union ne peut faire que le malheur. Ainsi se vérifie encore une fois par l'expérience la nocuité de tout ce qui, théorie ou pratique, va au rebours des enseignements du catholicisme.

Le Sens de la mort ne fait qu'apporter sur un autre point un nouveau témoignage de l'expérience. Nous voyons ici comment se comportent en face de la mort un catholique fidèle et un incrédule. Si l'on ne considère que les valeurs humaines, l'incrédule est de beaucoup supérieur au croyant. C'est un de ces grands médecins dont le prestige scientifique a toujours fort impressionné M. Paul Bourget. Savant admirable, opérateur merveilleux, homme très bon, caractère ferme et résolu, le professeur Ortègue paraît réunir en lui les plus hautes qualités. Ajoutez à cela qu'au déclin de l'âge il a su se faire aimer passionnément de la femme toute jeune qu'il aimait lui-même. Il l'a épousée. Ses cheveux grisonnants se couronnent d'une auréole d'amour. Il est grand, il est célèbre, il est aimé. Le croyant n'est qu'un jeune lieutenant, intelligent sans doute, mais sans éclat. Il est sorti de Saint-Cyr comme tout le monde, il est probe, loyal, patriote mais rien n'attire sur lui les regards. Cousin de la jeune femme du professeur, il a été élevé avec elle, il l'a aimée. A-t-elle compris cet amour? Toujours est-il qu'elle a porté le sien à l'homme illustre dont elle a senti autour d'elle le rayonnement. Ces deux hommes si différents, placés sur deux plans humains si inégaux se trouvent tous les deux devant la mort : l'officier blessé d'une balle qui a intéressé le cerveau, le médecin atteint d'un cancer à l'estomac. Quelle va être leur attitude? Chacun d'eux réalise sa doctrine : le médecin, qui ne voit dans la mort qu'une opération chimique et dans la douleur qu'une absurdité, s'attache à supprimer ses souffrances. Il souffre physiquement : la morphine engourdira les douleurs et quand la morphine n'agira plus, quand la déchéance physique viendra, le cyanure de potassium le délivrera de la misère de vivre; il souffre moralement : se séparer de sa femme, la laisser vivante lui paraît insupportable, la promesse qu'il lui arrache de le suivre dans la mort le rassure et apaise son angoisse. L'officier, qui voit dans la mort le passage à une autre vie, dans la douleur une expiation, agira tout autrement. Il a aimé sa cousine, sa vertu a triomphé de son amour; généreusement, il s'est réjoui de la voir heureuse au bras d'un autre. Il offre toute sa douleur et sa vie même pour que le sort des autres s'améliore. Aussi est-il admirablement calme devant l'épreuve, sa douleur subit une transfiguration et finit par tourner en joie. Sa mort est admirable de force et de sérénité, celle du professeur est lugubre. Il meurt seul. Une telle mort est pour la raison une sorte de scandale. C'est un fait qui n'a pas de sens. Pourquoi toute cette valeur intellectuelle et morale même se trouve-t-elle tout à coup détruite et comment se fait-il que cette source prodigieuse d'énergie disparaisse sans retour? Au contraire la mort de l'officier a un sens. Elle n'est pas une faillite définitive.

III

C'est ainsi que M. Bourget, survivant de la génération qui subit dans sa jeunesse la domination du scientisme, après avoir marqué dans *le Disciple* le point où a tourné la route de la pensée, a suivi jusqu'au bout la nouvelle direction.

M. René Bazin, catholique de naissance et de tradition, n'a eu pour traiter dans ses romans des sujets qui touchent à la religion qu'à laisser parler ses constantes convictions. Cependant c'est seulement au cours de ces dernières années qu'il a donné dans quelques-unes de ses œuvres à la question religieuse une place prépondérante. *De toute son âme*, jadis (1897), nous avait fait voir une vocation religieuse s'éveiller dans une âme de jeune ouvrière modiste, trop affinée pour épouser un travailleur manuel, trop fière et trop pauvre pour chercher à se marier au-dessus de sa condition; mais le couvent n'apparaissait à la fin que comme une honorable porte de sortie. Les sentiments pro-

prement religieux de l'héroïne demeuraient dans la pénombre. Dans *l'Isolée* (1905), M. Bazin avait étudié le cas lamentable d'une pauvre petite sœur qui, exilée de son couvent, devenait le jouet, la victime du milieu nouveau, infâme, où l'avait jetée la persécution. Mais ici encore le romancier nous racontait une histoire — une triste histoire — plutôt qu'il ne cherchait à montrer à l'œuvre des idées et des sentiments. Au contraire, dans *le Blé qui lève* (1907) et dans *la Barrière* (1910), deux de ses livres les plus récents, l'idée centrale est purement religieuse. Comment un ouvrier socialiste et libre penseur se trouve peu à peu conquis par la vérité religieuse, c'est tout le sujet du *Blé qui lève;* de même la conversion du principal personnage fait tout l'intérêt de *la Barrière*, car c'est de cette conversion que dépendent son mariage, l'attitude que prendra son père, en un mot tout l'avenir de sa vie. La religion tient encore une place assez importante dans la vie de *Davidée Birot* (1912), la petite institutrice charentaise dont M. Bazin nous racontait l'aventure avant d'écrire la touchante et belle histoire de *Gingolph l'Abandonné* (1914), mais c'est surtout dans *le Blé qui lève* et dans *la Barrière* que tout l'intérêt du livre est proprement religieux.

Chez M. Bazin il n'y a donc pas eu évolution, mais seulement manifestation de convictions anciennes sur lesquelles le milieu n'a pas influé, mais dont il a contribué cependant à favoriser l'expression. Dans un camp tout opposé, nous trouvons chez M. Anatole France une attitude analogue. Un moment, durant l'affaire Dreyfus, ce dilettante sceptique, cet admirateur fervent de Montaigne et de Rabelais, était sorti de sa retraite voluptueuse pour aller plaider avec ardeur la cause qu'il croyait être celle de la justice. Dans l'animation de la lutte, il se distinguait à peine des plus hardis dans l'affirmation; il préfaçait les discours de M. Combes. Mais la tourmente passée, il éprouve le besoin de se moquer de toutes les ardeurs françaises et de la sienne aussi bien sans doute, et il écrit *l'Ile des Pingouins* (1908). Puis, peu après *les Dieux ont soif* (1913). Et là il est redevenu tout à fait lui-même, tel que nous l'avions connu — et admiré en dépit de tout — avant l'affaire Dreyfus. Sans doute c'est le sceptique encore qui parle, mais le sceptique clairvoyant, impartial, de bonne compagnie et admirable écrivain. Évariste Gamelin, pourvoyeur de la guillotine, est odieux, mais, s'il l'est, ce n'est

pas parce qu'il est démagogue, c'est uniquement parce que le dogmatisme a fait dévier son cerveau et perverti tous ses sentiments : tout dogmatisme, toute affirmation intransigeante et absolue est grosse de fanatisme et de folie sanguinaire. Le bon Père Longuemare, le barnabite, n'est pas odieux, il n'est guère que ridicule, mais parce que, étant faible et en prison, son fanatisme demeure larvé. Seul, l'épicurien Maurice Brotteaux des Ilettes demeure à l'abri aussi bien de l'odieux que du ridicule. Pourquoi faut-il qu'après cet ouvrage inspiré par une muse railleuse et ennemie des outrances, la muse licencieuse et anti-chrétienne de M. France lui ait soufflé d'écrire *la Révolte des anges* (1913)? Aujourd'hui la guerre nous a rendu l'Anatole France vrai. Il n'a plus peur d'être ridicule en affirmant la valeur de la patrie. Comme Jules Lemaître, M. Anatole France est un faux sceptique qui joue au dilettantisme tant que les fibres profondes, essentielles de son âme ne sont pas touchées. Mais nous connaissons au moins trois idées que l'on ne peut attaquer devant lui sans transformer ce sceptique en combattant : l'idée de la liberté d'écrire, et il l'a fait voir dans sa polémique avec Brunetière à propos du *Disciple*, en 1889 ; l'idée de justice qui le dressa à côté de Zola et des socialistes de 1898 à 1904 ; l'idée de la France, enfin, qui lui inspire en ces années d'angoisse et de sang les pages les plus éloquentes, les plus simples, les plus belles que sa plume ait su écrire.

M. Maurice Barrès qui appartient à la génération suivante, a paru lui aussi un moment absorbé par le dilettantisme et très éloigné de sacrifier sa valeur individuelle à la vie collective. Il n'a jamais été cependant soumis à l'empire du scientisme. S'il a marqué à ses débuts une très grande admiration pour Taine, il se montra toujours épris de vie intérieure, trop attentif à toutes les complexités de cette vie pour se laisser séduire par le mécanisme psychologique des positivistes français ou anglais. Il professait alors le « culte du moi » et paraissait devoir, pour fuir ceux qu'il appelait les « Barbares », pousser l'individualisme jusqu'à se poser en *Ennemi des lois* (1895) et par là en admirateur de l'anarchie. Mais, chose étrange, ce fut ce culte même du moi qui le guérit de l'individualisme. Au fond de l'être individuel il retrouve des propensions inconscientes qui socialisent son moi. Sa petite Bérénice, créature impulsive et toute d'instinct, pos-

sède une âme plus large que celle de l'ingénieur féru de chiffres et qui pense par formules. Elle se sent liée à d'autres vies qui ont préparé la sienne, qui l'entourent, dont elle ne peut s'abstraire. Comme sa sœur future, cette Colette Baudoche infiniment plus respectable et plus capable de se rendre compte de ce qui se passe en elle, Bérénice éprouve des attractions et des résistances qui transportent au delà de son être propre le centre de ses sentiments. Elle ne peut se suffire et constamment se dépasse. A partir de ce moment, la pensée de M. Barrès est allée sans cesse s'élargissant, en même temps que sa langue devenait plus ferme, plus simple et que son talent grandissait. Sans rien perdre de sa merveilleuse sensibilité, il montrait une intelligence de plus en plus pénétrante et claire.

C'est ainsi qu'il retrouva en parcourant *la Vallée de la Moselle* (1), ses racines nationales. L'intelligence abstraite, telle que la cultive et la développe un philosophe comme Burdeau, est une intelligence diminuée. Ses idées pourraient être celles d'un Chinois ou d'un Persan tout comme elles sont celles d'un Français. Aussi bien à peu près toutes viennent-elles de l'Allemagne. Semblables aux conceptions mathématiques, elles auraient pu être pensées au dix-huitième siècle, au quinzième tout comme au vingtième siècle. Ce sont des idées que le professeur estime éternelles, universelles. Ce ne sont donc pas des idées vivantes. Pour qu'une idée vive il faut qu'elle puisse être génératrice d'action et dès lors qu'elle soit fonction de l'espace et fonction du temps, c'est-à-dire qu'elle reçoive sa coloration spéciale du pays où sont nés les hommes qui la conçoivent, du milieu historique où ces hommes sont plongés. Un homme naturellement ne pense pas, ne peut pas penser seul, il pense avec la terre qui le nourrit, avec tous ses compatriotes et ses contemporains, avec les morts dont il est issu. La terre et les morts, la nature, le paysage, le climat, la race et l'histoire, tel est l'humus où les âmes sont enracinées, d'où il faut que les idées tirent leur sève pour que ces idées puissent créer de la vie, de la vie normale et saine. Ce sont ces sèves que sentait sourdre en elle de façon

(1) Ce fragment des *Déracinés* a été publié en 1899 par la *Quinzaine* (1er avril-1er juin 1899), avec ce sous-titre : *A la Recherche des racines nationales.*

tout inconsciente la petite Bérénice, c'est pour en avoir été privés par une éducation exclusivement intellectuelle, purement humanitaire sans préoccupations nationales que *les Déracinés* se sentent, dans la mêlée politique et sociale, si dépaysés, si inutiles et parfois si insuffisants. Notre terre, nos morts vivent encore en nous ; nous voyons affleurer dans la trame de notre vie les résultats du sourd travail de ces sensibilités disparues, comme une eau qui, après un long parcours souterrain, tout à coup se ferait voir. C'est ainsi que se forment les *Amitiés françaises* (1903), c'est à ces instincts secrets qu'il faut conformer l'éducation si l'on veut développer les âmes dans le sens où les conduit leur nature, si l'on veut qu'elles atteignent leur plein développement. Il faut donc cultiver le sentiment aussi bien que l'intelligence; il faut, pour former un homme concret, former l'homme de telle race et de tel pays et non pas l'homme abstrait ou l'homme en soi, qui n'a jamais existé, l'homme de Rousseau ou celui de Kant, qui semblerait devoir être un ange et, ne le pouvant, ferait sûrement la bête.

Poursuivant son œuvre, M. Maurice Barrès a étudié quels devaient être les sentiments d'un jeune homme alsacien contraint de faire dans une caserne allemande son service militaire, d'une jeune fille lorraine dont les vingt ans et l'âme toute française se trouveraient en relations familières avec un jeune Allemand, estimable d'ailleurs, professeur intelligent et dont le patriotisme germanique, bien que foncier et profond, n'est nullement agressif. *Au Service de l'Allemagne* (1906), *Colette Baudoche* (1909) développent ces deux thèmes ; et, chez le volontaire Hermann, aussi bien que chez la jeune fille de Metz, ce sont les influences ancestrales qui inspirent toutes les actions, c'est l'âme de la race qui triomphe dans l'âme individuelle. Hermann, soldat allemand, se conduit comme un Français et sa délicatesse étonne son sous-officier quand, libéré et sans avoir plus rien à espérer ou à craindre de ce chef qui vient de perdre sa fille, il fait déposer une couronne sur le cercueil. Sous l'uniforme prussien, le cœur français est resté intact. Colette, elle, ne porte point l'uniforme et n'est point soumise à la discipline ; elle n'en a pas moins senti et sans doute plus profondément, d'une façon plus intime l'influence germanique, puisqu'elle aime le professeur Osmus et qu'elle s'est fiancée à lui. Cependant, au service

annuel en l'honneur des soldats morts pour la France, sous les yeux des « dames de Metz », en une révolte frémissante de tout son être, la jeune fille sent qu'elle ne peut devenir l'épouse d'un Allemand. A peu près dans le même temps que M. Maurice Barrès écrivait ces livres, d'autres écrivains traitaient des sujets semblables : M. Charles de Rouvre écrivait *Française du Rhin*, *la Nouvelle Maison*, M. René Bazin, *les Oberlé*, M. Paul Margueritte *les Frontières du Cœur* (1912). Tous, les moins célèbres aussi bien que les plus illustres, reconnaissaient la force des sentiments obscurs et des tendances parfois ignorées que l'intelligence ne peut traduire en idées claires et qu'on s'imagine pour cela pouvoir négliger ou désavouer même, que la passion peut recouvrir et faire oublier, qui n'en constituent pas moins, avec la trame profonde du patriotisme, quelques-uns des plus puissants ressorts de toute la vie.

Nos premiers classiques, comme Corneille ou Mme de La Fayette, n'ont vu dans la vie que la lutte du devoir et de la passion. Racine a mis en lutte des âmes dominées chacune par une passion. Si cette passion, ainsi que c'est l'ordinaire, est la passion de l'amour, nos romantiques ne constatent pas seulement son triomphe, ils le proclament légitime et le saluent en élans lyriques. M. Maurice Barrès a eu le mérite de discerner dans l'âme des éléments plus complexes et des ressorts plus profonds. Le romantisme était simpliste et superficiel. Nos classiques l'étaient aussi en un sens, et même nos analystes ténus de la passion. Il y a dans un homme autre chose que ses sentiments proprement individuels, autre chose que sa conscience et l'idée claire du devoir, autre chose que les passions dont il sent en lui l'emprise et la forte domination; il y a toute la manière de sentir qu'il a héritée de ses ancêtres, que l'idiome national exprime et renforce avec son vocabulaire, sa syntaxe, sa grammaire, toute sa littérature, que le climat, que l'aspect des paysages familiers conserve et nourrit. Une telle manière de sentir n'est pas d'ordinaire et par elle-même un sentiment, elle est la nuance, la coloration que revêtent dans une âme tous les sentiments. Il y a ainsi une manière française et une manière allemande d'être avare, d'être ambitieux et d'être amoureux, sans doute aussi d'être catholique ou d'être chrétien. Ces nuances du sentiment deviennent elles-mêmes un sentiment très vif et très net lorsqu'elles sont contrariées. Le patriotisme s'exalte par la négation de la patrie, par tout ce qui menace son existence. Il n'est donc pas étonnant que les rêveries humanitaires des intellectuels, pendant ou après l'affaire Dreyfus, aient avivé en France le sentiment de la race, et que les menaces, finalement l'attaque allemande l'aient mené à l'explosion. M. Barrès a été, est encore un des meilleurs ouvriers de cette renaissance de la conscience française. Par la continuité de ses efforts, par la maîtrise de son talent, la beauté de son langage, il a aidé les Français à se reconnaître eux-mêmes. Il a fait surgir vivante en chacun de nous l'âme même de la France.

Avec *la Colline inspirée* (1913) nous allons plus loin encore. Le sol où vécurent les aïeux tient aux plus secrètes fibres de l'âme, tous les paysages où la race a pris racine sont émouvants. Mais parmi eux il en est qui nous font entendre comme une voix supérieure aux voix de la terre, on y entend des accents célestes et comme un appel divin. Il existe des lieux sacrés. Delphes l'était pour la Grèce, le Capitole pour Rome, Byrsa pour Carthage. Chaque nation, chaque province a les siens. La France a Lourdes, Paris a Montmartre, Lyon a Fourvières. En ces lieux privilégiés il semble que des communications s'établissent entre les vies humaines et quelque chose d'ordre supérieur. On s'y sent meilleur et plus grand. On y vient pour exorciser les craintes, pour faire fleurir les espoirs. On s'y tient dans l'attente de grandes choses. En ces lieux la prière sort de l'âme comme un encens :

> On respire de la prière accumulée,

selon le beau vers de François Coppée; la foi de chacun se multiplie au contact de la foi des autres. La colline de Sion-Vaudémont au diocèse de Nancy, en Lorraine, est un de ces lieux. Un temps, l'âme de cette colline semble inspirer tous les actes du prêtre à qui l'évêque en avait confié la garde : les pèlerins affluent, l'église votive s'élève, des couvents se fondent, des œuvres prospèrent. Mais des difficultés surgissent, l'évêque veut se faire rendre compte de l'administration temporelle. L'abbé Léopold Baillard, caractère intraitable et fier, prend ombrage de cette ingérence cependant si légitime, il résiste et incline à la révolte. Il va chercher auprès de quelques illuminés

ouvertement séparés de leur évêque le réconfort mystique qu'il ne sait plus trouver dans sa communion avec l'Église. Cet afflux de sève étrangère ne renouvelle pas la vie, mais le pousse à la révolte ouverte. L'évêque frappe, la colline sacrée passe à d'autres gardiens, les foules y viennent moins nombreuses. L'apostat reste seul, misérable, toujours fier, tristement honni. Sur son lit de mort seulement, il accepte de rentrer dans le giron de l'Eglise et il reçoit de la main de son successeur les derniers sacrements.

Par ce livre, M. Maurice Barrès a fait de nouveaux progrès dans la connaissance des sources inconscientes de nos actions. Il a découvert l'instinct religieux. Comme William James, mais par une tout autre voie. En pur psychologue, James décrit les variétés de l'expérience religieuse telles qu'elles se manifestent dans les actes et les paroles, et il remonte de là à la source ignorée de ces manifestations, cette source lui paraît se trouver dans l'âme de chacun des êtres humains ; il va du dedans au dedans. Barrès va du dehors au dedans : préoccupé de l'influence de l'environnement géographique sur l'action humaine, il constate une de ces influences et, suivant ce filon, il découvre l'instinct mystique. Ce sont les mêmes idées qui se retrouvent dans *la Grande pitié des églises de France* (1914). En défendant les monuments de la piété catholique, M. Maurice Barrès veut avant tout défendre les asiles et les temples de l'esprit. C'est l'âme même de la France qui anime encore l'écho de ces voûtes, qui parle dans la voix de ces clochers ! Laisser tomber en ruines voûtes et clochers serait renier la partie la plus précieuse, parce que la plus spirituelle, du patrimoine sacré de la nation. Ici encore, ce n'est pas parce que les églises représentent une vérité, une doctrine de salut que M. Barrès les défend, c'est parce qu'elles sont partie intégrante de notre vie nationale. Rien de ce qui fut français ne doit être perdu et ici, comme dans *la Colline inspirée*, il laisse voir une égale tendresse pour tous les lieux de prière, par cela même que l'âme des aïeux s'y est élevée à des conceptions plus hautes que les vulgaires, à des espérances d'un ordre infini.

Il serait ainsi volontiers enclin à accorder la même valeur à tous les paysages chargés d'émotions religieuses ; cependant l'observation des faits l'amène à conclure que ces émotions ne sont pas

toutes fécondes. Il y a un mysticisme stérile. C'est celui qui n'est point réglé, qui prétend se suffire seul, vivre de soi-même sans aucune loi. Pour que les voix de la colline soient vraiment célestes, il faut qu'elles restent d'accord avec toutes celles qu'elle fit entendre dans le passé ; le mysticisme des vivants doit être la suite naturelle du mysticisme des morts. L'inspiration qui vient des lieux consacrés par le catholicisme doit donc, pour être vivante, rester soumise à l'Église. Fils des morts, nous devons continuer leurs traditions, les développer sans les rompre ; fils de la terre, nous ne devons pas penser, nous ne devons pas agir comme si nous n'en étions pas issus, comme si nous étions nés n'importe où, c'est-à-dire nulle part.

Il faut donc dans la vie individuelle, dans la vie familiale, dans la vie sociale, suivre sous peine de malheur ou même de mort les lois naturelles, nous disait M. Paul Bourget. Ces lois, ajoutait-il, se découvrent par l'observation dans nos traditions nationales et le catholicisme les garde. M. Maurice Barrès nous dit à son tour : « L'homme ne doit pas se déraciner ; s'il veut vivre et bien vivre, il doit au contraire s'enraciner, être l'homme de son pays, de sa race, de sa terre et de ses morts. »

IV

Ce sont ces mêmes idées qui ont inspiré à M. Henry Bordeaux la plupart de ses romans. On dirait que chacun d'eux a pour but d'illustrer par un exemple quelques-unes des vérités élémentaires, bien que souvent méconnues, qui président à l'hygiène morale de la famille. Dès ses débuts, dans *la Peur de vivre* (1903), il s'élevait contre cette lâcheté qui arrête au seuil du mariage de jeunes êtres que la nature poussa l'un vers l'autre, parce qu'ils craignent que leur fortune ne permette pas à la nouvelle famille le genre de vie qu'ils lui souhaiteraient. Dans *les Roquevillard* (1906), il montrait la vertu des solidarités familiales. Celui qui avait cru pouvoir vivre comme s'il eût été seul et avait sacrifié sa famille à sa passion, s'était perdu par là même, et c'est la famille seule qui pouvait le sauver du déshonneur. *Les Yeux qui s'ouvrent* (1909) insistent sur cette vérité que des époux doivent être assortis et que la femme qui n'a pas su s'intéresser à la vie intellectuelle de son mari, ne doit pas s'étonner si quel-

que jour il vient à lui échapper. Pour le reprendre, il lui faudra pardonner, le reconquérir. *La Neige sur les pas* (1912) est un autre drame qui aboutit au pardon. Et en effet, quand l'infidélité de l'un des époux a disloqué la famille, il n'y a que le pardon de l'époux outragé et le repentir de l'autre qui puissent la rétablir. Tous ces livres sont des outils de conservation sociale et font aux livres contraires, par exemple à ceux des frères Margueritte, un utile contrepoids. Ceux-ci, en effet, ont, durant toute une période, insisté sur les douleurs qu'imposent aux époux les règles actuelles de notre Code, afin d'arriver à un nouvel élargissement du divorce, qui doit être, selon eux, obtenu dès qu'un seul des deux époux se croit autorisé à le réclamer.

M. Bordeaux oppose la santé de ses récits à ceux bien plus tourmentés de ses deux confrères. Et dans le dernier qu'il ait publié immédiatement avant la guerre, *la Maison* (1913), il fait voir l'importance que peuvent avoir les pierres mêmes du logis familial pour assurer la persistance de la famille et la continuité de la tradition.

V

En même temps que se manifestaient dans le roman ces préoccupations d'un ordre si élevé, on a pu constater au théâtre des aspirations semblables. Toutes les pièces qui ont été données durant les cinq ou six dernières années qui ont précédé la guerre peuvent se diviser en trois classes : les unes, destinées uniquement à distraire et à divertir la clientèle cosmopolite venue à Paris pour « s'amuser », celles-ci parfois spirituelles, le plus souvent simplement grossières, œuvres éphémères destinées à durer à peu près le temps qu'il faut pour que se fane une orchidée, toutes les *Auberges du Tohu-Bohu* ou tous les *Occupe-toi d'Amélie;* les autres, comme *le Roi*, *le Bois sacré*, plus fines, plus françaises aussi et plus parisiennes, moins licencieuses, mais qui n'avaient non plus d'autre but que l'amusement et ne visaient qu'au succès. Parmi ces pièces, à côté des comédies, il est juste de placer des drames comme *la Rafale* ou *le Voleur*, qui ne visent qu'à secouer les nerfs des spectateurs sans aucun souci de la vraisemblance ni de l'analyse des passions. Viennent enfin les véritables œuvres d'art, méchantes ou bonnes, nuisibles ou bienfaisantes, mais inspirées par le souci de réaliser sur les planches, sans songer uniquement à plaire au public, une belle conception. Or, s'il y en a parmi ces dernières qui, comme *les Affaires sont les affaires* (1908), n'ont d'autre souci que de nous donner le spectacle des passions humaines, d'autres, comme *la Course du flambeau* (1901) évoquent l'idée de la solidarité familiale et nous montrent comment les générations qui vieillissent sont naturellement sacrifiées à celles qui leur succèdent : la grand'mère est tenue par la mère, celle-ci enfin par la fille, la vie qui monte l'emporte sur la vie qui va s'éteindre; d'autres enfin, au contraire, ont voulu porter au théâtre des questions qui dépassent le bonheur ou le malheur des personnages. C'est ainsi que M. Lavedan qui, à ses débuts, paraissait se complaire à représenter les mœurs frivoles ou mauvaises d'une société gâtée, en est venu à nous donner dans *Servir* (1913) le spectacle du patriotisme le plus exalté. On pouvait déjà pressentir dans *le Nouveau Jeu* (1906) et dans *les Viveurs* (1895), le jugement de condamnation intime que portait l'auteur sur les mœurs de ses personnages. Il riait d'eux, sans doute, et se moquait d'eux. Ils n'en paraissaient pas moins incarner l'élégance et le savoir-vivre. Ils étaient ridicules, mais chic, et leur exemple, dès lors, ne laissait pas d'être dangereux. Dans *Servir*, M. Lavedan met en présence un père et un fils, le père ancien colonel et si épris du besoin de servir son pays qu'après avoir posé l'uniforme il n'hésite pas à se faire espion pour servir encore; le fils, officier en activité et imbu d'idées pacifistes. Tout l'intérêt du drame est dans ce contraste et, ce qui le rend plus significatif encore pour nous, à cette heure, c'est que, à la fin de la pièce, quand un coup de canon annonce la déclaration de guerre, le jeune homme se retrouve immédiatement français et militaire dans l'âme, tel que tant d'autres se sont retrouvés le 2 août 1914. Le pacifisme a fondu devant la réalité hostile comme fond la neige au soleil. Ainsi, dès 1913, les plus clairvoyants de nos écrivains pressentaient la vitalité entière et la santé de la race. Depuis, M. Lavedan, à travers ses éloquentes chroniques de l'*Illustration*, a montré aux idées les plus nobles, les plus élevées, telles que les dogmes et les pratiques du catholicisme, la plus vive sympathie.

M. Brieux, dans *la Foi* (1909), a abordé nettement le problème religieux. Sa conclusion est que la foi religieuse est très proba-

blement une erreur, qu'elle repose souvent sur le mensonge et l'imposture, — et par là il ne va guère plus loin que les philosophes du dix-huitième siècle, — mais qu'elle est souvent bienfaisante et, par suite, qu'il convient de la respecter. Il ne faut enlever aux hommes rien de ce qui peut les empêcher de souffrir. Si les miracles sont faux, si la foi ne guérit pas, tout au moins elle entretient l'espérance, elle aide à vivre et par là si elle ne produit pas le miracle qu'on attendait d'elle, elle en fait un autre; à défaut du corps elle guérit l'âme. M. Brieux ne dit pas comme William James, et comme M. Bourget l'a répété : « La foi est utile, donc elle est vraie. » Il se contente de dire : « Elle est bienfaisante, donc elle a droit au respect. »

C'est M. François de Curel qui a abordé de plus près, avec son audace ordinaire, les problèmes les plus ardus de la pensée. *La Nouvelle Idole* fut donnée en 1899 pour la première fois. A cette époque, elle ne pouvait encore, parmi les habitués du théâtre, trouver un public. Elle en a trouvé un quand on l'a reprise en 1914, à la veille de la guerre. La Comédie-Française l'a jouée de nouveau en 1915, en plein cours des hostilités. Il n'y a pas maintenant un homme cultivé qui ne comprenne tout l'intérêt idéal de la pièce. En 1899, seuls les philosophes pouvaient le saisir. L'auteur nous propose un double problème : l'un qui consiste à se demander si un savant a le droit de sacrifier à la science, à la recherche de la vérité comme à une nouvelle idole, des vitalités obscures et déjà condamnées à disparaître; l'autre qui, en face d'une vie qui s'offre librement en sacrifice pour faire avancer la science et servir l'humanité, pose la question de la vie future et de Dieu.

La Nouvelle Idole, c'est la science à laquelle le professeur Albert Donnat volontiers sacrifierait tout. Pour mieux étudier le cancer, il se permet de l'inoculer à des sujets humains sans les prévenir. Il croit justifier son acte en choisissant des sujets déjà condamnés par une autre maladie et en se disant que les souffrances nouvelles que cette expérience leur inflige trouveront dans les souffrances épargnées, dans le grand nombre de vies conservées de suffisantes compensations. Le prix sans doute est grand, mais peut-on dire qu'il le soit trop? Ce calcul nous révolte parce que nos hérédités morales ne peuvent admettre que l'on puisse disposer d'aucune personne sans son consentement. Ceux-là seuls peuvent l'accepter qui professent que l'être humain n'a qu'une valeur comparable à toutes les autres, qu'il n'est qu'un agrégat de forces, une sorte de machine analogue aux animaux, mais utilisable comme eux en vue de fins supérieures. Encore faut-il que le calcul soit exact. Si, au lieu d'expérimenter sur des sujets irrémédiablement condamnés, on opère sur des sujets curables ou sains, toutes les données du problème changent, et au lieu de simples souffrances c'est la mort que l'on impose, on se rend coupable d'un assassinat. C'est précisément ce qui arrive au docteur Donnat. Il a inoculé le cancer à une jeune religieuse qu'il croit atteinte de tuberculose incurable; or, la religieuse guérit de ses tubercules, mais reste infectée par le cancer. A ce moment la conscience du savant se réveille et il se rend compte de l'énormité de son acte. Jusqu'alors il faisait tête aux enquêtes judiciaires, à présent il est vaincu et sur le point de se tuer. Mais il se reprend et, se condamnant lui-même à la mort, il s'inocule le terrible virus. C'est maintenant sa propre vie qu'il offre à l'idole et cet acte lui inspire de la fierté. Et cependant il ne peut s'empêcher de trouver « idiot » de tomber en martyr quand on n'a pas la foi, de parader devant le néant. A ce moment même, Antoinette, la religieuse inoculée, vient lui dire qu'il a bien fait de la prendre pour sujet de son expérience. Elle voulait consacrer sa vie aux malades. « Eh! bien, dit-elle, je donne ma vie en gros au lieu de la donner en détail. » Elle ajoute : « Vous avez l'air étonné que je sois prête à mourir. Je le suis parce que Jésus-Christ a été crucifié pour le genre humain et que je regarde comme un honneur d'être traitée un peu comme lui. » Et Donnat reprend : « Ah! tu es bien de ma race, toi!... C'est une petite fille qui me comprend le mieux!... D'où vient ce quelque chose qui élève le plus humble au-dessus du plus savant? — Du Bon Dieu, monsieur! » répond Antoinette. — Et la pièce se conclut sur ces paroles de Donnat : « L'intelligence a sa logique, et l'âme, ce quelque chose qui dépasse ma compréhension, mais qu'Antoinette définirait à l'instant, l'âme aussi a la sienne, très différente de l'autre. Oui, quand il s'agit de ne pas crever comme un chien, mais de finir noblement, c'est encore auprès des humbles qui adorent Dieu et des cœurs ardents qui vivent avec ton héroïsme que les philosophes ont à chercher des leçons de logique. »

Dans *les Affranchis*, en 1913, Mlle Marie Lenéru mettait à la scène un problème qui, pour être moins violemment dramatique, n'en est pas moins tout aussi troublant. Le professeur Philippe Alquier et sa jeune élève Hélène Schlumberger sont attirés l'un vers l'autre par la plus forte passion. Le professeur se déclare « affranchi » de toutes les vieilles idées morales, la jeune fille, bien que sortant d'un couvent de cisterciennes où elle était postulante, ne voit également dans ces anciennes coutumes que des vestiges d'erreurs et d'oppressions séculaires. Leur intelligence leur déclare donc qu'ils sont parfaitement libres de suivre leur penchant et de se donner l'un à l'autre, bien qu'Alquier soit marié et qu'il n'ait rien à reprocher à sa femme. Et cependant, au moment d'accomplir l'acte décisif, ils hésitent et finalement renoncent. Est-ce raison? ou est-ce folie? « Sommes-nous des lâches ou des héros? » demande Philippe. « Je ne sais, » lui répond Hélène. Ici comme dans *la Nouvelle Idole* la conscience, l'âme s'est jetée en travers de l'intelligence et c'est l'âme qui l'a emporté sur l'esprit.

Rien ne prouve mieux la constante santé de l'esprit français que les succès de M. Edmond Rostand. Aux autres pièces, le public s'intéressait; dans *Cyrano* (1897), dans *l'Aiglon* (1900), dans *Chantecler* (1910) la masse française se reconnaissait. Même ce qu'il y a de poncif et de convenu dans les tirades des personnages, cette abondance verbale où se plaît l'esprit de la foule, ces trucs plus ingénieux que solides et qui ne sont pas tous de la plus rare qualité, le banal tout comme l'exquis, et le gasconnisme et la galanterie raffinée et la bravoure, la bravade même, le couplet patriotique, la cocarde, tout cela qui faisait contraste avec les productions ordinaires de notre théâtre durant les années dernières, était ce que les Français aimaient le mieux et applaudissaient le plus. Ni les grossièretés du théâtre libre, ni les outrances veules du théâtre rosse, ni les jeux étranges de la force et du délire passionnels des Henry Bataille et des Bernstein ne représentaient à un égal degré le caractère français. Notre bourgeoisie, plutôt que de ressembler aux héros étranges et férocement vicieux des Henry Bataille et des Bernstein, demeurait cocardière, amoureuse du panache, de la belle santé, de l'esprit, du bon sens, des beaux sentiments; telle enfin que furent les générations précédentes, qui goûtaient *le Cid*, et s'enthousiasmaient aux drames du père Dumas. Ce fut là le mérite particulier de M. Rostand, de rappeler l'âme française à elle-même, de lui faire reprendre conscience et possession de sa nature foncière et de l'empêcher ainsi de paraître, sous le fard d'un art qui se prétendait original et plus raffiné, tout entière dénaturée, comme tant de nos constructions qui ont enlaidi nos rues par leur architecture empruntée à l'art de Munich.

VI

Car c'est toujours à cette question qu'il faut en venir dès qu'on veut échapper au dilettantisme, dès qu'on regarde la littérature comme ayant plus d'importance qu'un jeu où l'auteur ne cherche qu'à se divertir, à divertir ses lecteurs : « Quel est le sens de la vie? » Et à cette autre qui en dérive : « Comment faut-il vivre pour bien vivre et non seulement pour être heureux, mais pour avoir le droit de jouir sans trouble de son bonheur et de le savourer dans la paix? »

Edouard Rod, par la largeur de sa sympathie humaine, sut trouver une voie moyenne. Toutes ses histoires n'ont été que des analyses et des descriptions de sentiments. Très préoccupé lui-même de la valeur de la vie humaine et du sens de la vie (c'est le titre de l'un de ses premiers livres), un moment tenté d'indiquer à ses frères la vraie route à suivre, il annonçait un roman avec ce titre : *Vouloir c'est pouvoir*, lorsque tout à coup il publia la *Vie privée de Michel Tessier* (1894). Désormais sa route demeura tracée, il ne fut plus qu'un observateur, il n'aboutit jamais à de fermes conclusions. Son cœur et son esprit ballottés en sens inverses n'arrivèrent jamais à concilier les deux tendances contraires entre lesquelles il demeura constamment comme écartelé. Son esprit comprenait nettement la souveraineté de l'ordre, la valeur des traditions, des vieilles règles morales, la nécessité de la famille, la sainteté du mariage, mais son cœur ne laissait pas d'admirer les beautés redoutables de la passion; il éprouvait la séduction des chevauchées hors barrières, des risques, des aventures. C'est pour cela qu'il se définissait lui-même un « conservateur anarchique ». Ses romans ne sont que des recueils d'observations dont il serait difficile

de tirer des conclusions. La contradiction qu'il portait en soi, il la retrouvait partout. Aussi ses héros sont-ils à peu près tous misérables, car s'ils cèdent à leurs passions, comme le firent Michel Tessier ou *Aloyse Valérien* (1908), ils seront, après quelques jours d'ivresse, condamnés au malheur; et s'ils résistent à l'entraînement, ils se dessécheront eux-mêmes, comme il arriva aux protagonistes des *Roches blanches* (1895); ils verront leur cœur durcir et finalement se changer en pierre.

La génération de romanciers qui a immédiatement succédé à Édouard Rod et qui est assez bien représentée par M. Paul Adam ou par les frères Rosny ne semble pas éprouver ces soucis moraux. Ne rappelons pas, si l'on veut, *les Lettres de Malaisie* qui même aux lecteurs de la *Revue blanche* causèrent un étonnement semblable à celui que produisit M. Octave Mirbeau avec son *Journal d'une femme de chambre*. Ce sont des fantaisies, des débauches de la plume et des sens qui se donnent de l'air sous le couvert d'idées et de préoccupations sociales. Dans ses autres livres, M. Paul Adam se montre avant tout préoccupé de nous dépeindre les aspects les plus dramatiques, les plus complexes de la vie. *Le Trust* (1910) est une sorte de roman mondial qui nous décrit les complexités, les richesses, tous les liens de solidarité de la vie économique moderne. Nous y allons de Cuba à New-York et de New-York dans les Alpes et sur le Nil. Et partout nous nous sentons en face des mêmes forces prodigieuses, des calculs humains s'efforçant de dompter, d'asservir les forces de la nature. Une ombre idéale se projette sur tout le livre, celle des Nombres. C'est comme une réalité platonicienne supérieure évoquée partout, abstraction personnifiée dont le nom quasi mystérieux exerce incontestablement sur l'esprit de l'écrivain une sorte de prestige et qui ne fait guère que troubler l'esprit du lecteur. Livre touffu, confus, écrit d'une langue abrupte et parfois déconcertante, mais qui, à défaut d'idées claires, laisse une impression de force, d'énergie matérielle et mal débrouillée, quelque chose comme le déchaînement d'une avalanche ou d'un ouragan. *La Ville inconnue* (1912) nous offre plus de clarté. Ce sont les efforts de nos officiers colonisateurs qui ont fourni le sujet. Et c'est la description du désert, des luttes entre les tribus sauvages, des camps de nos tirailleurs indigènes, des raids émouvants de nos aviateurs qui

en font tout l'intérêt. Et par là, à mesure que M. Paul Adam développe ses puissances de travail, il aborde les sujets qui tiennent au cœur de tous les Français. L'écrivain anarchiste, ou à peu près tel, qu'il était à ses débuts est devenu le peintre sympathique des efforts de nos soldats pour agrandir le patrimoine national. Du désordre des années 1900 il est venu à l'ordre. Et qu'il y soit venu par sympathie naturelle ou bien parce que le souci de ses ambitions le lui imposait, la conséquence est la même; cela montre que quelque chose a changé dans l'esprit français.

On ne trouvera pas chez les frères Rosny un pareil progrès parce qu'il n'y a jamais eu chez eux semblable déviation. Il semble bien que, des deux, la tête pensante soit celle de M. Rosny aîné. On l'a pu voir depuis que les deux frères ont renoncé à leur commune collaboration. M. Rosny jeune paraît être celui des deux qui a le plus de sensibilité. Leurs romans traitent, comme en deux cycles distincts, des sujets très différents : dans un de ces cycles, comme dans *la Guerre du feu* (1911) ils font revivre les mœurs, les passions de l'âge préhistorique, dans l'autre ils décrivent la vie contemporaine : tels *Marthe Baraquin* (1909), *l'Affaire Derive* (1909). Ils semblent, l'un comme l'autre, dominés par l'idée déterministe. Bien que M. Rosny aîné, qui, sous son vrai nom de Boex Borel, a écrit un livre de pure philosophie (1), paraisse professer une philosophie de la contingence puisque le monde à ses yeux est le produit d'un nombre plus ou moins grand de divers principes, dans ses romans on ne voit agir que les instincts, les sensations, les tendances; la volonté y est sans cesse soumise aux impulsions du dedans ou du dehors; à vrai dire elle ne se montre pas. Et par là ces romanciers s'apparentent au cycle naturaliste. Au contraire, on sent à travers toute l'œuvre de M. Paul Adam circuler une atmosphère d'efforts, comme un souffle de volonté.

(1) *Le Pluralisme*, in-8°, Paris (1909).

VII

On a souvent remarqué que les femmes sont conservatrices. Elles suivent le mouvement des idées et ne le précèdent presque jamais. Elles reçoivent les annonciations et ne sont pas elles-mêmes des annonciatrices. Nous pouvons ici le constater une fois de plus. Parmi les femmes qui ont conquis une réputation d'écrivain nous n'en trouvons aucune qui, durant ces années dernières, ait semblé comprendre qu'il y avait autour d'elles toute une fermentation de pensée. Toutes ont continué à tracer le même sillon. Et celles mêmes qui ont paru vouloir se renouveler ne l'ont fait que poussées par leur génie ou leur démon intérieur et non parce qu'elles subissaient l'influence de la nouvelle atmosphère intellectuelle. Voici, par exemple, la plus illustre de nos poétesses, Mme la comtesse de Noailles. Jusqu'en 1912, elle n'a chanté que l'infinie multiplicité des sensations et des désirs, des ombres où elle trouve du charme aussi bien que des éblouissements où, comme en extase, elle se perd dans l'ivresse de sentir. Elle est emportée et comme perdue dans toutes les joies que peuvent donner les sens, tous les sens et celui du goût ou de l'odorat aussi bien que celui du tact, de la vue ou l'ouïe. Peu importe même que la sensation soit agréable, il suffit qu'elle soit pour la ravir, et la moins noble fournit, à cette extraordinaire réceptivité sensible, matière à vraie poésie. Lamartine écrivait à Rességuier :

Ton cœur sonore de poète
Est semblable à ces urnes d'or
Où la moindre aumône qu'on jette
Résonne comme un grand trésor.

Ainsi la saveur de la pêche ou du melon éveillent en Mme de Noailles d'admirables formes sonores. L'enchantement de la sensation était si profond que la passion même, la passion orageuse, puissante qui absorbe l'âme s'en allait évaporée et se réduisait à des cris intermittents. La vie des sens atrophiait, en quelque sorte, la vie profonde du cœur. Cet appétit fiévreux de sentir ne pouvait à la longue engendrer qu'une lassitude. Et il fallait ou que l'âme retombât, impuissante, sur elle-même,

comme vidée et désenchantée, ou qu'elle se découvrît de nouvelles raisons de vivre. C'est aussi bien ce que nous a révélé le dernier recueil de Mme de Noailles : *Les vivants et les morts* (1). Pour la première fois dans son œuvre, on sent que le cœur est touché au vif, l'ombre austère de la mort se profile sur ces pages et le nom de Dieu est enfin prononcé en même temps que fleurit le besoin de la prière.

Comment vous aborder, redoutable prière?...

Qu'est-ce qui prie en moi, qu'est-ce qui vous implore?
N'est-ce pas ce désir qui ne s'est jamais tu,
Et qui, ayant lassé tous les échos sonores,
Vient à vous, plus secret, plus vaste et plus têtu (2) ?

Et quelques pages plus loin :

Nous allons, sans jamais trouver l'essentiel
De la terrible énigme à nos yeux suspendue,
Et, détournant leurs yeux prudents de l'étendue,
Les hommes au front bas ont oublié le ciel (3).

Et voici enfin le cri où éclate le cœur qui réclame l'aide divine :

Mon Dieu, je ne sais rien, mais je sais que je souffre
Au delà de l'appui et du secours humains,
Et, puisque tous les ponts sont rompus sur le gouffre,
Je vous nommerai Dieu, et je vous tends la main.

Mon esprit est sans foi, je ne puis vous connaître,
Mais mon courage est vif et mon corps fatigué;
Un grand désir suffit à vous faire renaître,
Je vous possède enfin puisque vous me manquez (4)!

C'est comme l'écho de la parole que Pascal entendait de la bouche de Jésus : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais pas trouvé. » Et ainsi Mme de Noailles, par elle-même et sans rien devoir à un Boutroux ou à un Bergson, a suivi le même chemin, est arrivée à parler comme leurs disciples.

Pour sortir de ses rêves, de ses souvenirs, des sentiments

(1) In-16, Paris, 1912.
(2) P. 259.
(3) P. 264.
(4) P. 266.

personnels qui ont fait vibrer son âme, il a fallu à Mme Hélène Picard les secousses de la guerre; ce ne fut que

Lorsqu' [*elle*] entendit s'élever jusqu'au Rhin
Le soupir de *ses* quatre fleuves,

qu'elle sentit vivre en elle la Patrie, et qu'elle lui adressa un éloquent *mea culpa* (1) :

Je t'aime, ô ma Patrie... Il fut jadis un temps
Où tu m'étais presque étrangère...
Pardonne-moi. J'écris sur ton coteau divin
Où la grappe est noire et sucrée
Mais je ne t'ai point fait, quand j'ai versé le vin,
Une libation sacrée.

Combien d'autres pourraient faire le geste de repentir de Mme Hélène Picard !

Et d'abord à peu près toutes ses sœurs en littérature. Ni Mme Tinayre, ni Mme Gérard d'Houville n'ont paru, avant la guerre, préoccupées d'autre chose que de nous conter des histoires d'amour. Seule Mme Colette Yver a eu des visées plus hautes. Non seulement elle a dans les deux ouvrages qui lui ont valu sa renommée : *Princesses de science, les Dames du Palais*, abordé, comme elle l'avait fait dans son premier livre *les Cervelines*, le problème du féminisme, mais elle a osé, dans *les Sables mouvants* (1913), s'attaquer à l'amour même. Elle rompait ainsi en visière avec tous les préjugés répandus par les romanciers, en particulier par les femmes. Elle avait d'ailleurs sa façon à elle et inattendue de combattre le féminisme. On refuse d'ordinaire aux femmes le droit de prendre les mêmes professions que les hommes parce qu'on attribue à l'intelligence ou au caractère masculins une supériorité. Mme Colette Yver pense au contraire que c'est parce que la femme vaut plus que l'homme qu'elle ne doit pas abandonner son foyer. L'homme a besoin de la femme, il est plus faible, plus inconstant, moins habile à supporter la douleur, voilà pourquoi la femme doit se sacrifier et s'effacer pour que le couple humain puisse demeurer uni et que la famille puisse durer et grandir. *Les Sables mouvants* voudraient établir une autre importante vérité, c'est qu'il n'est pas

(1) Publié par les *Annales*, 19 septembre 1915.

vrai que l'amour par lui-même soit bienfaisant et qu'il apporte toujours à l'artiste une inspiration féconde. L'artiste est d'autant plus grand que son génie est plus sain, que ses œuvres sont plus conformes aux lois suprêmes de la vie, c'est-à-dire aux lois de l'élévation et de la noblesse morales. A un tel artiste l'ébranlement désordonné produit par une passion coupable ne peut être que funeste. Car le désordre de l'âme ne peut que troubler les ordonnances idéales que le génie voudrait réaliser dans son œuvre. C'est pour cela que la figure du Christ dans le grand tableau d'Houchemagne restera à jamais inachevée. On peut contester à Mme Colette Yver d'avoir réussi sa démonstration; on peut dire que son goût pour les thèses gâte la trame de ses histoires, on ne peut contester la noblesse de ses ambitions.

Son dernier roman, écrit dès avant la guerre, mais publié au cours des hostilités, ne fait que témoigner d'ambitions encore plus hautes. *Le Mystère des béatitudes* (1) est proprement un hymne sinon à la pauvreté, tout au moins à la médiocrité et au mépris de l'argent. L'action est centralisée autour d'un apôtre des faubourgs, l'abbé Naïm, d'origine juive et d'autant plus porté à se dépouiller de tout au profit des pauvres qu'il est d'une race qui a souvent amassé des biens en exploitant d'autres hommes. Ce saint prêtre triomphe partout du mal par le bien. Le charme de son absolu détachement, de sa charité agit sur tous ceux qui l'approchent. Il est bien souvent dupé, mais il est et vénéré et béni. Près de lui les violents deviennent doux, les impurs remontent vers les blancheurs et les scélérats éprouvent la conscience douloureuse de leurs forfaits. Chez tous les autres personnages l'argent joue son rôle : rôle destructeur et corrupteur lorsqu'il est aimé, recherché, ardemment désiré; rôle conservateur, édificateur lorsqu'il est traité en suspect et remis à sa vraie place, quand au lieu de lui tout subordonner, on le méprise et le subordonne à tout. C'est pour avoir toujours recherché l'argent que le financier, le brasseur d'affaires Loche termine sa carrière à la Santé; c'est pour avoir voulu le luxe et l'argent que le ménage Solème se désunit, que Solème se suicide, l'argent introduit en tiers a détruit

(1) in-16, Paris, 1916.

l'amour; c'est pour avoir aimé les toilettes brillantes et l'argent que la petite Huguette Gérard trompe vilainement son mari; c'est au contraire parce qu'il méprise l'argent qu'Augustin Muzard conquiert l'affection de la charmante Andrée Ornan, dont le désintéressement égale le sien. Oui, vraiment bienheureux les pauvres en esprit, car leur pauvreté les libère et leur fait gravir les plus dures, les plus hautes pentes de l'humanité! Et malheur à ceux qui font de l'argent leur dieu! Ils deviennent des esclaves et ce dieu cruel veut qu'on lui immole des victimes, l'honneur, l'amour et même la vie. En dépit de l'heure où il a paru, ce beau livre a retenu l'attention. C'est de tous les livres de Mme Colette Yver celui qui a le sens le plus profond, le plus de portée et le plus de vérité. C'est aussi un des mieux composés et la vérité humaine s'y rencontre, comme dans les œuvres supérieures, avec la vérité morale.

Mme Adam qui, à ses débuts, avait écrit *Païenne*, a écrit récemment *Chrétienne* (1913), qui est une suite de ce livre de sa jeunesse et elle a voulu marquer par là que la vérité du christianisme l'avait maintenant touchée. On peut supposer que, de même qu'elle s'était représentée jadis dans son héroïne, elle lui fait exprimer aujourd'hui encore les motifs de sa propre conversion. Ces motifs sont développés dans les lettres de Mélissandre de Noves et de Tiburce Gardanne et sont de deux sortes : les uns, qui ont touché l'âme féminine de Mélissandre, sont surtout d'ordre sentimental, l'exemple de la foi et de la charité dans un homme supérieur, le souvenir attendri des souffrances que sut endurer sa mère, l'élévation morale que confère la religion à une pauvre servante illettrée, enfin une sorte de miracle; les autres, qui agissent sur l'esprit de Tiburce, sont surtout d'ordre intellectuel, ils proviennent de l'insuffisance des philosophies à contenter l'âme : l'épicurisme est trop plat, le pythagorisme trop sec, le platonisme enfin trop abstrait s'il demeure une simple philosophie. C'est le christianisme qui donne tout son sens au platonisme et en fait une doctrine complète capable de contenter l'homme en réalisant dans le Verbe Éternel l'Idée suprême de Platon, et par l'Incarnation en le faisant habiter parmi nous. Une dernière raison enfin paraît avoir eu la plus forte prise, c'est que le christianisme et spécialement le catholicisme est si intimement lié à notre vie nationale, qu'il semble qu'on ne

puisse être tout à fait Français si on ne se reconnaît pas chrétien. Est-il interdit de penser que cette raison exprimée d'abord par Paul Bourget, dans *Outre-Mer*, reprise souvent par Brunetière et devenue enfin un des lieux communs de l'*Action française*, est une de celles qui ont agi avec le plus de force sur le fervent patriotisme de Mme Adam? Et nous permettra-t-on d'ajouter que ce n'est pas celle qui a le plus de valeur? Car la vérité de la religion ne dépend pas des diverses histoires nationales, ou bien un Anglais à ce compte devrait à son patriotisme de demeurer anglican. C'est un avantage pour nous, Français, que la vérité catholique soit en intime accord avec tout le développement de notre vie nationale, nous trouvons une satisfaction à constater cet accord, mais avantage et satisfaction dépendent de la vérité du catholicisme et ne forment en faveur de cette vérité même qu'un argument pragmatiste dont la valeur ne peut être que relative, secondaire et subordonnée.

VIII

Si nous en venons maintenant à interroger la génération présente, celle qui combat et qui meurt dans les tranchées, et qui, dans les dernières années qui ont précédé la guerre, exprimait ses rêves, ses espérances, ses ambitions, tout d'abord que voyons-nous? Un tourment, une inquiétude, mais une inquiétude qui ne se complaît pas en elle-même, une inquiétude qui cherche une assiette fixe, aspire à trouver un dogme, une certitude pour savoir comment employer sa vie. Ayant pris par les sports l'habitude de l'action, elle a par là même éprouvé le besoin de l'affirmation et pour qu'elle puisse, en cette affirmation, se satisfaire, il lui faut une vérité. Elle a besoin de sentir sous ses pas la terre ferme.

Et c'est ici que la philosophie de M. Bergson a joué un rôle important. Tous ceux qui lui furent réfractaires ont continué à chercher dans la science, à l'aide des lumières intellectuelles, les directions maîtresses de la vie; les autres ont été amenés à chercher ailleurs.

Les premiers ont constitué deux écoles sociologiques très opposées de tendances et de conclusions, étrangement voisines

cependant par leurs principes et par leurs méthodes. Toutes deux en effet prétendent pouvoir, de l'observation des faits, induire une vérité morale, une vérité sociale, toute une législation qui suffit au gouvernement de la vie ; elles prétendent constituer ainsi une science des mœurs, une science de la vie sociale et même une science politique. Ces écoles sont conservatrices : pour elles, la loi c'est ce qui se fait ou bien qui s'est fait et qui a paru réussir; elles sont ennemies de l'invention, de la quête incessante de formes de vie nouvelles ; et cela se comprend bien puisque, voulant uniquement se soumettre au fait, elles ne peuvent que tirer du passé la loi du présent; elles soumettent donc à ce qui fut tout ce qui va être, et ne visent point à produire mais à reproduire. Ce qui se fait ou s'est fait, est la règle de ce qu'il faut faire. Tous ces sociologues se rattachent à Auguste Comte. Et ils sont encore tous d'accord en ce point que ce n'est pas dans l'idée, mais dans le fait qu'il faut chercher le principe directeur du monde : l'idéal qui ne vient que de l'esprit est destructeur, seul l'empirisme peut être organisateur. Et comme conséquence la force seule est réelle et le droit naturel n'est qu'une chimère, un mot vide, dangereux même parce qu'il peut être un principe d'anarchie.

Ces principes ne sont pas spécifiquemet germaniques, ainsi qu'on le répète trop complaisamment; ces principes sont ceux de tout bon positiviste. Les Allemands les ont trouvés dans la sociologie et, les reconnaissant conformes à leur génie propre, ils les ont immédiatement adoptés. Mais quiconque professe la souveraineté absolue du fait ne peut qu'y souscrire; et si de les voir mis en pratique par nos ennemis peut inspirer quelque horreur, cela prouve bien, même à leurs adeptes, qu'il y a dans les racines de ces doctrines quelque chose qui ressemble à un venin. L'une de ces deux écoles, qui se réclame plus spécialement de la science, est celle qui s'appelle avec quelque emphase l'*École sociologique française* et qui a à sa tête M. Durkheim; l'autre qui parfois, et en particulier dans ses manifestes officiels, désavoue le nom de science, mais se reconnaît cependant comme fille de l'esprit d'Auguste Comte, a constitué l'*Action française* et a pour maître M. Maurras.

Cependant, chacune de ces écoles a son idéal : M. Durkheim a le sien et celui de M. Maurras est autre. Pour M. Durkheim, le fait social contemporain impose la souveraineté de la raison, la soumission à l'évolution révolutionnaire; pour M. Maurras, tous les faits depuis 1789 sont non avenus ou plutôt ils prouvent par le malaise social qui les a constamment accompagnés qu'il faut revenir à la législation sociale antérieure. Et ainsi, partis des mêmes principes, M. Durkheim et M. Maurras aboutissent à des conclusions fort différentes : M. Durkheim est un fidèle de la République actuelle, M. Maurras ne voit de salut pour la France que dans la restauration de la monarchie, dans ce qu'il nomme le « nationalisme intégral ». L'école de M. Durkheim reste confinée dans les chaires des Universités et ne paraît pas rayonner beaucoup au dehors, celle de M. Maurras, infiniment plus active, a inspiré toute une école politique et littéraire, qui, par son influence sur une partie de la jeunesse, mérite de retenir l'attention.

Bien que la doctrine de cette école soit assez simple dans ses grandes lignes, elle offre cependant des difficultés d'exposition. Car, tandis que l'école de M. Durkheim procède par voie doctrinale, par de lourds traités ou de copieuses monographies, l'école de l'*Action française* procède, au contraire, par « fulgurations », s'exprimant au jour le jour en articles de journaux ou de revues. Et les maîtres, les adeptes et les chefs ne s'expriment pas toujours de façon tout à fait semblable. A essayer de résumer ces doctrines de façon tout objective, on s'expose donc à beaucoup de réclamations. Mais cela dit, il faut bien essayer de dire les choses comme on les voit. Car de les passer sous silence serait sans doute leur faire une plus cruelle injure que de risquer l'incompréhension. Et ce serait en outre, dans ce travail, une lacune et une injustice.

Vivement touchés du désordre engendré dans toutes les manifestations de la vie sociale par les principes révolutionnaires, les chefs de cette école estiment qu'on aura fait déjà un grand pas vers la vérité en prenant le contre-pied de la Révolution. La grande, la fondamentale erreur de Rousseau et de tous les révolutionnaires, a été de s'imaginer que l'individu était le principe et la fin de l'institution sociale. Les volontés individuelles regardées comme maîtresses et souveraines ne peuvent qu'engendrer le désordre et l'anarchie. Taine a fait voir les maux qui naissent de cette anarchie. Dans la littérature ils ne sont pas moindres.

Ce qui est devenu aujourd'hui *l'Action française* fut à ses débuts l'école romane; à peu près comme *le Sillon*, après avoir semblé être un groupement de littérateurs et d'artistes, s'est adonné plus tard presque exclusivement aux luttes de la politique. De même l'école romane qui, vers 1892, n'était qu'un cénacle de lettrés, d'écrivains, de poètes groupés autour de Jean Moréas, de Frédéric Amouretti et de quelques autres, sous la forte direction de M. Charles Maurras est devenue plus tard une sorte de ligue politique. Dirigée par un esprit logique, épris d'action tout autant que de belles formes, plus soucieux d'être véritablement un chef que de le paraître, cette évolution était à peu près inévitable. L'école romane, son nom seul le dit assez, se proposait de rattacher la littérature contemporaine, prose ou poésie, à ses origines latines.

M. Maurras fut toujours un grand admirateur des Romains. Né dans cette Provence où l'influence de Rome s'est fait sentir plus que nulle part ailleurs, nourri de Virgile et de Cicéron, il admirait l'ordonnance à la fois majestueuse et sobre des écrits latins; la comparant à nos œuvres contemporaines, il trouvait à ces dernières des allures à la fois désordonnées et mesquines, des airs de masures prétentieuses en face de palais simples et superbes. Après un voyage qu'il fit en Grèce, il sembla s'être imprégné d'hellénisme plus encore qu'il ne l'était. Désormais la grâce grecque unie à la robustesse, à la force, à l'ordre latins constitue tout son idéal. Car c'est bien, quoi qu'il en pense et quoi qu'il en dise, un idéal qui dirige toute son œuvre. Il retrouve dans nos grands auteurs toutes les qualités saines et fortes du génie latin. Le dix-septième siècle a merveilleusement inspiré le génie français. Un Français, pour rester vraiment Français, doit cultiver en soi la tradition nationale. Il doit être latin et grec parce que c'est le génie grec, le génie latin qui ont informé le génie français. Le génie français ne réside que dans l'ordre, dans la cohérence des idées, la cohésion des sentiments, l'harmonie partout répandue. C'est de cet ordre que lui vient sa lumineuse clarté. Un tel ordre n'exclut pas la passion, mais il exige que la passion reste vraie; que, pour émouvoir plus fort, les auteurs ne dénaturent pas les caractères. La passion a ses lois comme tout le reste : même arrivée à son paroxysme, si elle demeure vraie, elle n'échappe point à ces lois; jusque dans le désordre elle

manifeste un ordre : un Oreste, une Hermione, une Phèdre, une Athalie, si emportés qu'ils soient hors des routes ordinaires, n'en obéissent pas moins à l'ordre parce qu'ils restent dans la vérité. C'était l'idée de Boileau quand il exigeait que la peinture des passions fût vraie, et quand il donnait la passion ainsi exprimée comme synonyme de la raison.

On voit comment M. Charles Maurras et ses amis furent amenés à reconnaître dans la monarchie la seule forme de gouvernement qui puisse convenir à notre pays. Ils retrouvaient dans la monarchie, à la fois, la tradition et la garantie de l'ordre. Et ils affirmaient que les lois de notre histoire exigent, pour que la France puisse vivre, le rétablissement du pouvoir royal et de son hérédité. D'autres pourront s'accommoder d'une république, par exemple la Suisse ou bien les États-Unis. La France ne le peut pas. Ce n'est pas là une conception théorique, c'est un fait. Il faut se soumettre au fait. Le génie français a besoin d'une continuité vivante, constitutive qui ne peut se trouver dans aucun des individus. Individuellement le Français est porté à vivre à sa guise ; toutes ses tendances le poussent à l'anarchie. Il a besoin d'être maintenu. L'hérédité maintient les pères par la considération des fils. Par la famille, s'établit la continuité des générations. Le pouvoir central assure la cohésion nationale. Ainsi l'ordre règne. Et la force, le fouet au besoin, maintiennent les dissidents ou les révoltés.

Dans le domaine des idées et des discussions, comme dans celui de la politique, M. Maurras et son groupe usent largement du fouet. Ce n'est pas là ce qui peut intéresser. Les idées seules sont intéressantes, mais le fouet lui-même représente quelque idée. Il signifie que la violence a, selon eux, sa valeur même comme procédé de discussion. Il doit y avoir des gendarmes de la pensée. Et cela veut dire que la discussion ne doit pas viser seulement à convaincre la raison, qu'elle a pour but de persuader, de forcer l'esprit à l'assentiment, ou tout au moins au silence et que pour cela tous moyens sont bons, la séduction, le prestige, le persiflage, l'intimidation. La seule chose qu'on demande à ces moyens c'est de réussir. Puisqu'ils sont au service de l'ordre ils ne sauraient être désordonnés, puisqu'ils visent uniquement à assurer le triomphe des lois ils ne peuvent être que légitimes et vrais, enfin, puisqu'ils ne veulent servir que la vérité.

En littérature, les doctrines et les procédés resteront les mêmes. Et d'abord, il conviendra de restaurer le classicisme, de combattre le romantisme. Les romantiques étaient individualistes, ils admiraient les puissances anarchiques de l'être humain. Ils n'estimaient donc pas l'ordre et, à cause de cela même, ils n'atteignaient pas à la beauté véritable. Telle est la thèse qu'a soutenue avec beaucoup de talent et de passion, avec un style plus rapproché des romantiques eux-mêmes que des classiques, M. Pierre Lasserre (1). Il ne saurait entrer dans notre dessein de résumer cette critique aiguë, véhémente du romantisme. L'idée seule qui y présida nous intéresse ici et nous intéresse d'autant plus que ce livre n'exprime pas seulement la pensée de son auteur, il exprime aussi la pensée de ses amis.

La Revue critique des idées et des livres s'est fondée qui a précisément pour but de défendre les bons principes, de soutenir les bonnes idées, de vanter les bons auteurs, de combattre les idées fausses, de vitupérer les méchants auteurs. Cette école a ses philosophes, ses historiens, ses littérateurs, ses romanciers, ses poètes, comme elle a ses journalistes, ses politiques, ses hommes de main. Elle rassemble autour d'elle une jeunesse très vivante, très dévouée, très généreuse dans laquelle il convient de distinguer deux parties : l'une qui, ayant conscience d'appartenir à l'élite, souffre de n'être pas à sa place et d'être comme forcée de se révolter d'abord, afin de pouvoir servir ensuite ; l'autre qui, voyant les maux dont souffre la France et les sentant imputables à la mauvaise organisation de notre démocratie, se rejette avec violence vers les remèdes qui lui sont offerts. La plupart d'entre eux sont catholiques et si quelques-uns ne le sont pas — il y en a même, parmi les chefs, qui se disent incroyants — tous, chefs et soldats, professent le plus grand respect vis-à-vis du catholicisme. Tous voient en lui la religion exigée par la tradition française, les croyants y trouvent un nouveau motif de croire et de pratiquer ; les autres, la raison la plus solide pour favoriser la vie de l'Église. L'esprit religieux est une force incoercible : livré à lui-même sans la bride d'une autorité, cet esprit, dans les âmes françaises telles que l'histoire

(1) *Le Romantisme français*, in-18, Paris, 1907.

les a faites, ne pourrait qu'engendrer anarchie et sédition. « *Deposuit potentes de sede et exaltavit humiles*, » est un texte dangereux et qui pourrait être plein de venin. La foi catholique en France, alors même qu'elle ne serait pas vraie, n'en serait pas moins une institution nécessaire ; à plus forte raison si elle détient les paroles de la Vérité, comme le croient la plupart des membres de *l'Action française* et quelques-uns de ses chefs.

Il n'en reste pas moins que le souci principal de toute l'école étant l'ordre, l'observation des lois positives, si la discipline religieuse y est strictement observée au moins parmi les croyants, l'esprit religieux y est, sinon suspect, tout au moins très surveillé. C'est un poulain dont il faut toujours craindre les ruades et les galops fous. Il a besoin, pour pouvoir servir, de la selle et de la bride. L'esprit grec, l'esprit latin dominent l'école. Le souci de la mesure et de la régularité la met en défiance vis-à-vis de l'infini. Elle regarde comme dangereux le noble tourment qui, depuis le christianisme, agite l'humanité. Les Grecs non plus ne voyaient dans l'infini que l'indéterminé où on se perd, où l'esprit peut se dissoudre. Il leur fallait partout du borné et du limité. Les Romains assujettissaient à leurs lois rigides tous les actes du citoyen. A leurs yeux, être libre c'était obéir aux lois. Leur art était plus sévèrement ordonné encore que l'art grec. Celui-ci revêtait de grâce les formes divines ; et la grâce des formes, des attitudes ou des draperies, bien qu'elle se meuve toujours en des limites étroites, n'en reste pas moins une œuvre et un témoignage de liberté. Dans toutes ses manifestations, le paganisme antique se restreint aux horizons limités. Le christianisme, au contraire, habitue l'homme aux horizons infinis. Dans les fresques du Vatican, Raphaël a admirablement caractérisé les deux conceptions. *L'École d'Athènes* se tient sous la noble architecture d'un portique. Aucun des personnages n'élève plus haut ses regards. *La Dispute du Saint-Sacrement* groupe sur la terre les Docteurs et les Saints autour d'un autel sur lequel rayonnent l'or de l'ostensoir et la blancheur de l'hostie. Mais au-dessus, le ciel s'ouvre et ses profondeurs symbolisent plus encore que les figures toute l'infinité du divin.

IX

En dehors des sociologues scientistes de M. Durkheim et des membres de *l'Action française* qui se réclament aussi d'une certitude tirée de la raison et des faits, il y a tous les autres infiniment plus nombreux. Cette génération a soif d'une certitude. Généreuse, elle veut savoir à qui se donner. M. l'abbé Bremond a écrit sous ce titre : *l'Inquiétude religieuse* (1898) deux volumes de critique littéraire pleins de charme et de pénétration. Il remonte plus haut que la période dont nous nous occupons ici, déjà les livres dont on y parle l'annoncent et la préparent. Nos littérateurs, depuis, n'ont pas cessé d'ère inquiets. Parmi eux les uns demeurent dans leur inquiétude, les autres y découvrent un remède. Les premiers pensent que l'homme est condamné à chercher sans trouver jamais et que c'est cependant cette recherche qui fait toute la noblesse de sa vie. Plusieurs romans, en ces dernières années, ont exprimé cette recherche inquiète de l'âme devant la vie, et ce sont justement les plus appréciés, ceux qui ont reçu des lettrés le meilleur accueil et le plus flatteur. Parmi ces livres, les plus importants furent : *Le Roman du malade*, de M. Louis de Robert ; *M. des Lourdines*, de M. de Chateaubriant ; *la Porte Étroite*, de M. André Gide ; *Laure*, de M. Clermont ; et enfin et surtout le *Jean Christophe*, de Romain Rolland. On nous permettra de nous arrêter seulement sur les plus significatifs.

La Porte étroite (1) est comme le récit d'une recherche obstinée de la perfection morale. L'Évangile enseigne que l'on n'arrive au salut que par la porte étroite, c'est-à-dire par la voie raboteuse et difficile de l'effort. Convaincue de cette vérité, Alissa Bucolin s'attachera donc à adopter en toute circonstance le parti le plus difficile et le plus pénible. Elle n'ose livrer son âme à un chaste amour; sans autre motif que de suivre les sentiers ardus, elle se sacrifie à sa sœur, sacrifice bien inutile puisque celle-ci n'en profite pas. L'impression qui reste du livre est désolante. Plus on veut être parfait, plus on souffre, plus on fait souffrir.

(1) In-16, Paris, 1910.

C'est une impression de désolation semblable que nous laisse *Laure* (1). Ici encore, c'est une jeune fille qui aspire à une vie haute et dont toutes les aspirations n'aboutissent qu'à la faillite. *Laure* aussi renonce en faveur de sa sœur au mariage qu'elle souhaitait. Ce n'est pas par dévouement pur ; car, avant même de s'être aperçue que son fiancé aimait sa sœur et en était aimée, elle avait découvert que son âme, à elle, et celle du jeune homme ne s'accordaient pas. Elle cherche la paix dans le cloître, ne la trouve pas, revient chez sa sœur et, devant la médiocrité de ce ménage au bonheur duquel elle a voulu tout sacrifier, elle reconnaît la vanité, le vide de tous ses desseins et de la vie même. Ces inquiétudes n'aboutissent pas.

Jean Christophe (2) est, lui aussi, un inquiet : son génie toujours en fermentation le pousse sans cesse à de nouvelles productions, à de nouvelles aventures. Il représente l'homme moderne, également affamé de sensations, d'idées, de créations artistiques, de mouvement et de vie. Parce que Laure est faible, elle manque sa vie, parce que Jean Christophe est fort, il réalise, à travers tous les obstacles, les puissances de son génie. Il ignore ce que c'est que le repos, il suit son siècle, marche avec lui, en souffre, en jouit, ajoute ses créations géniales à celles de tout le passé. Sa mort clôt sa vie personnelle, mais ne barre pas la route au flot de vie qui l'emportait. D'autres après lui viendront, épris de beauté, de justice, de passion, d'indépendance ; ils continueront son œuvre et atteindront aux rivages de l'avenir. Jean Christophe est plus et moins qu'une histoire, c'est le poème de la vie, de la vie humaine concentrée et surélevée dans un homme de génie. Le génie fait de l'homme qu'il sacre non pas un surhomme, c'est-à-dire un être à figure humaine qui surmonte les misères de l'humanité, mais un homme, un vrai, misérable comme nous tous, passionné, malheureux, faible souvent et parfois coupable, mais dans lequel toutes les tendances de l'humanité, les inférieures aussi bien que les supérieures, sont développées, agrandies et atteignent à tout leur épanouissement, avec une prédominance marquée de tout ce qui est

(1) In-16, Paris, 1912.
(2) Publié en 13 fascicules par les *Cahiers de la Quinzaine*, de 1904 à 1912.

supérieur sur ce qui est inférieur. Les fautes mêmes, dans cet être génial, au lieu d'aboutir au crime, ne font que produire le malheur, par le malheur excitent les énergies créatrices tant et si bien que finalement, comme Jean Christophe, l'homme de génie, plus simplement l'homme est à la fois admirable et pitoyable, qu'il mérite tout ensemble les applaudissements de l'admiration et les larmes de la pitié; pour tout résumer d'un mot qui dit tout, il doit attirer l'amour. L'homme, par sa misère aussi bien que par sa grandeur, sollicite le cœur de l'homme, par la compassion qu'il excite le touche, par l'admiration qu'il provoque le conquiert. Et nous voici à Pascal, mais à un Pascal dont le regard ne dépasse pas la terre, ne voit pas plus loin que la race et ne plonge pas dans le ciel.

Il manque à ce livre une doctrine. Il est à la fois admirable et décevant. On voit très bien ce que l'auteur admire chez son héros et ce dont il le blâmerait, s'il pouvait blâmer. Mais M. Romain Rolland le peut-il? Quand Jean Christophe trompe l'ami chez lequel il s'était réfugié et noue une intrigue avec sa femme, Jean Christophe se trouve humilié, rabaissé, il fuit, mais a-t-il ce sentiment du péché qui, né du remords, s'appelle le repentir? Non. Au moment où il voit Anna Braun, sa complice, écrasée par sa faute, « il pensait, la regardant : — Mon ouvrage le voilà. Mais son regard dans la glace rencontra sa propre image, il vit dans ses yeux, sur ses traits, la même dévastation, il vit la mort imprimée en lui comme en elle, et il pensa : — Mon ouvrage? Non pas. L'ouvrage du maître cruel qui affole et qui tue (1). » C'est ce maître cruel qu'il fuit et non pas sa faute. Il fuit devant lui comme on fuit devant la malaria, abaissé, écrasé sans doute comme Anna Braun, mais écrasé par une fatalité et non par la conscience d'une culpabilité. Pour l'auteur tout comme pour son héros, il n'y a là qu'une misère plus misérable que d'autres, mais la culpabilité véritable n'existe pas. La vie est un fleuve immense et impétueux qui dans ses eaux traîne de la fange, des fleurs, des graines fécondes, des paillettes d'or. Ce fleuve en lui-même est admirable. Laissons couler le flot, la boue tombera au fond, les fleurs, les graines iront semer dans des îles lointaines de nouvelles floraisons, les paillettes d'or

(1) *Jean Christophe. La fin du voyage. Le Buisson ardent*, p. 227.

seront recueillies pour accroître la richesse humaine. Tout est sans doute nécessaire et la vase même, à la longue, deviendra un humus fertile où les herbes pourront germer, les roses fleurir et les chênes déployer leurs branches fières. « O vie, ô vie, je vois..., je te cherchais en vain dans mon âme vide et close. Mon âme se brise; par les fenêtres de mes blessures l'air afflue, je respire, je te retrouve, ô vie... (1) »

Ainsi la vie n'a d'autre fin qu'elle-même, la vie d'aujourd'hui ne sert qu'à produire, à préparer la vie de demain. Et demain sera semblable à aujourd'hui comme aujourd'hui l'est à hier. Une marche incessante entraîne les générations. Vers quelle mer coule le fleuve? On ne sait. Il n'y a pas de mer, ou peut-être pas. On ne connaît que le fleuve. Il suffit qu'il soit admirable et que le spectacle de son cours soit merveilleux.

Mais ce cours incessant des choses, ces flots sans cesse renouvelés de la vie désorientent les hommes. La plupart s'écrient avec Lamartine :

> Ainsi toujours poussés vers de nouveaux rivages,
> Dans la nuit éternelle emportés sans retour,
> Ne pourrons-nous jamais, sur l'océan des âges,
> Jeter l'ancre un seul jour?

Et ceux-ci aspirent au repos, du moins à la halte momentanée dans un havre sûr. D'autres veulent savoir au moins le sens, la direction de la vie. Si nous n'allons nulle part, la souffrance ne l'emporte-t-elle pas sur la joie et la vie vaut-elle la peine d'être vécue? Les pessimistes, vers 1880, se le demandaient et concluaient sinon au suicide corporel, tout au moins au suicide de la conscience et de la pensée, au nirvânâ des bouddhistes. Jean Christophe avait du génie, il a eu des triomphes superbes, la vie pour lui a valu la peine; ses joies ont dépassé en nombre ses peines, elles les ont surtout dépassées en intensité, en noblesse; Jean Christophe a donc raison d'aimer la vie, de la vivre, de la souffrir. Mais un génie méconnu que les rayons de la gloire n'ont jamais touché, mais nous tous, pauvres hères qui n'avons aucun génie, si nous naissons, si nous souffrons, si nous mourons, tout cela sans autre but que naître, souffrir et mourir, vraiment à quoi bon? Et si la paillette d'or peut trouver dans

(1) *Jean Christophe. Le Buisson ardent*, p. 257.

l'éclat dont elle jouit une raison de durer, quelle raison pourra bien trouver la graine obscure dont tout le destin est de pourrir et de se dissoudre pour que germe la plante nouvelle? Et celle-ci à son tour n'aura d'autre fin que de produire d'autres graines destinées à pourrir de même. Ce sont là les éternelles raisons qui font que l'homme a besoin pour vivre, pour diriger sa vie, pour la supporter, pour en observer les lois d'une doctrine de la vie. Cette doctrine, les uns la demandent à la science, à la raison, les autres la demandent à la foi. Nous avons vu comment ont échoué toutes les tentatives qui ont voulu faire de la science la maîtresse exclusive de la vie.

Voici maintenant ceux qui, pour trouver le sens de leur vie, ont eu recours à la foi. Les uns, une fois découvert le havre assuré, ne cherchent qu'à s'y abriter ; mais d'autres, bien qu'ils croient avoir découvert la voie, restent convaincus qu'il leur reste beaucoup à chercher, qu'il n'est pas trop de toute leur activité personnelle pour inventer en chaque occurrence les solutions les meilleures aux questions incessamment renouvelées par le mouvement de la vie. C'est ce qu'exprimaient les *Annales de philosophie chrétienne* dirigées par le P. Laberthonnière quand elles prirent pour épigraphe ces paroles de saint Augustin : « Cherchons comme cherchent ceux qui doivent trouver, et trouvons comme trouvent ceux qui doivent chercher encore, car il est dit : « L'homme qui est arrivé au terme ne fait que com- « mencer. » (*Eccl.* XVIII-6). » Il n'est donc pas étonnant que ce religieux éminent ait été l'un des adversaires les plus décidés des doctrinaires d'un ordre cristallisé. D'après ces doctrines, la formule de l'ordre serait trouvée, le cercle est fermé, on n'a plus qu'à appliquer à toutes les circonstances de la vie la formule définitive. D'après le P. Laberthonnière, l'ordre même est sans cesse à inventer, il n'y a pas de limites qui ferment l'horizon de la découverte et par suite de la recherche. Avoir trouvé n'est qu'un moyen pour chercher encore et pour trouver de nouveau. Mais le P. Laberthonnière n'a jamais pensé, comme jadis Renan, que la recherche fût, par elle-même, un but. Il ne se complaît pas dans ce vain dilettantisme, pour lequel ce n'est pas la vérité qui importe, mais la quête qu'on en fait. Il aime la vérité, il la sert, il ne se complaît qu'en elle, mais il la sait très profonde, inépuisable, et c'est pour la posséder davantage qu'il s'ordonne

de chercher toujours, c'est-à-dire d'aller toujours plus avant, toujours plus loin et toujours plus haut.

C'est selon ces directions qu'ont pensé et qu'ont écrit tous les jeunes gens qui, de près ou de loin, se rattachent au mouvement du *Sillon*. Quelle que soit l'apparente et étroite rigueur des déductions où on a prétendu les enfermer, les Sillonistes n'ont jamais pensé qu'il ne devait pas y avoir une primauté de l'ordre et que chacun d'eux était libre de faire et de dire tout ce qui lui semblerait bon. Aucun d'eux n'a jamais nié la souveraineté des lois, ni l'autorité de Dieu. Mais s'ils reconnaissent des lois, ils refusent de se courber devant des règles édictées par des hommes violents et sans mandat, qui n'ont pour eux que leur force. Chrétiens, ils veulent vivre leur christianisme et le vivre intégralement, donc non pas seulement par les observances et un respect tout extérieurs, mais par le dedans de l'âme. C'est du renouvellement intérieur qu'ils espèrent la restauration des nécessaires disciplines et ils pensent que sans ce renouvellement on n'aura que grimaces de façade, et menace constante de retour à l'anarchie. On n'a de garantie contre la pression de la vapeur que la solidité des parois. Contre les volontés humaines, les contraintes extérieures, si elles sont seules, finissent toujours par céder. On ne se garantit vraiment contre le désordre des volontés, qu'en convertissant à l'ordre ces volontés. Il y aura donc dans tout ce qui sortira de la plume des Sillonistes, quelque chose non pas de plus passionné, ni même de plus véhément, mais de plus intime, de plus profond, non pas peut-être plus sincère, mais plus spontané, où l'âme aspire à se montrer tout entière. L'art pour eux ne peut être un divertissement ou un jeu. Les jeux des muses païennes si gracieux, si eurythmiques qu'ils soient, leur semblent une vanité.

C'est ainsi que pensaient Amédée Guiard et cet admirable Henri du Roure que la mort glorieuse a pris tous les deux en pleine bataille. Guiard n'a laissé qu'une thèse sur Victor Hugo et un petit roman de vie scolaire, *Anton Ramon*, qui n'est pas loin d'être un chef-d'œuvre; du Roure ne laisse aucune œuvre parfaite. Il écrivit deux de ses romans, *la Princesse Alice*, *la Petite Lampe*, pour donner au journal *la Démocratie* le feuilleton qui manquait. Son dernier livre, publié après sa mort, *la Vie*

d'un heureux (1), a été composé, écrit avec plus de loisir. On y trouve les rares qualités de son talent : clarté, discrétion, mouvement et son d'une âme héroïque, pensée d'une intelligence lucide. Henri du Roure n'a écrit que pour servir, et ses pages les meilleures se trouvent dans les articles qu'il improvisait pour servir la Cause, la Cause c'est-à-dire le règne du Christ dans les âmes, mais règne par la persuasion, et non pas par la contrainte. Il voulait conquérir des amis et des fidèles. Il ne pensait même pas que l'on pût être vraiment fidèle si l'on demeurait esclave : « *Non jam vos dixi servos, sed amicos* (1). »

C'est que le christianisme — et le catholicisme se glorifie d'être la forme la plus parfaite du christianisme — ne saurait se contenter de l'alignement extérieur des actes. Cela peut suffire à la société temporelle, mais une société spirituelle, une Église, ne peut subsister que par une communion. Un artiste chrétien ne doit pas sortir de l'ordre et, tant qu'il demeure chrétien, il lui est impossible d'en sortir. Mais il ne peut s'assujettir à des règles étroites ou à des imitations. Car l'esprit déborde les règles. On peut répéter ici le mot de saint Augustin : *Ama et fac quod vis.* Le génie chrétien qui jouit de la liberté des enfants de Dieu ne s'inquiète guère d'être classique. Il dépasse l'humanisme, mais par un autre humanisme, par celui qu'a introduit sur la terre la promesse du salut et qu'a renouvelé la venue de l'Homme-Dieu. Et nous venons ainsi aux écrivains qui ont voulu décrire dans leurs ouvrages toutes les richesses, toutes les complexités de l'âme quand elle se trouve en contact avec le divin.

L'amour de la patrie a servi d'étape intermédiaire. Le rationalisme était volontiers pacifiste et antimilitariste. Les intellectuels de l' « Affaire », presque tous rationalistes, étaient les ennemis de l'armée et leur internationalisme, s'il n'allait pas jusqu'à renier la France, subordonnait à sa conformité avec leurs idées son droit à la vie, au service de ses enfants. La France ne valait pour eux qu'autant qu'elle incarnait les idées révolutionnaires, les droits de l'homme et surtout la liberté de penser. Par réaction et par contre-coup, surtout après Agadir, en 1911, le patriotisme se réveilla ; avec le patriotisme, le sentiment de la

(1) In-16, Paris. 1915.
(2) Joan., XV, 10.

nécessité d'une armée. La loi de trois ans est sortie de là. Il n'est pas étonnant que ce soient les hommes qu'une spéciale vocation avait appelés au métier des armes qui aient voulu les premiers, dans leurs écrits, affirmer la vérité du patriotisme et la grandenr du service militaire. Parmi ceux qui ont rempli ce rôle avec le plus d'éclat, deux méritent de rester célèbres, à cause de leur talent, et parce qu'ils ont signé de leur sang leur noble profession de foi, tombés l'un et l'autre devant l'ennemi, le capitaine Détanger, qui signait Emile Nolly, et le lieutenant Ernest Psichari. Le premier nous a donné un beau livre, *le Chemin de la victoire* (1). Ce chemin n'est autre que l'abnégation du soldat qui sait tout sacrifier à son ordre de service. *L'Appel des armes* (2) d'Ernest Psichari, qui fut publié presque en même temps que *le Chemin de la victoire* quelques mois avant la guerre, offre un intérêt moins romanesque, mais peut être plus intime et plus pénétrant.

C'est comme la confidence que nous fait l'auteur de l'éveil de sa vocation militaire. Si son héros est le fils d'un instituteur antimilitariste, lui, Psichari, était né dans une famille d'intellectuels, auprès desquels le métier des armes était fort peu en honneur : fils de M. Jean Psichari, l'un des protagonistes de l'affaire Dreyfus, petit-fils par sa mère d'Ernest Renan, licencié en philosophie, il comprit la vanité des spéculations pures et il voulut donner sa vie à la cause qui à ce moment lui paraissait la meilleure, la France, l'armée. Même il se consacrait à l'armée comme si l'armée était une fin en soi. Il ne consentait pas à voir en elle un moyen. Aussi lui attribuait-il des règles spéciales de vie et une morale différente de celle des autres hommes. Éprouvant le besoin de se dévouer absolument, de se donner tout entier, il regardait l'œuvre à laquelle il se dévouait comme une dernière fin, non pas tant parce qu'elle l'était en effet que parce qu'il avait besoin qu'elle le fût. Ses élans vers l'adoration étaient tels qu'il lui fallait se créer un Dieu.

Mais la vocation militaire peut bien être une sorte de sacerdoce, l'armée, quoi qu'on fasse, ne peut être un dieu. Religion de l'armée, religion même de la patrie ne sont des religions que

(1) In-16, Paris, 1913.
(2) In-16, Paris, 1913.

pour ceux qui ne peuvent réfléchir. Ernest Psichari avait réfléchi. Il avait lu Bergson. Il voulut lire Blondel et il fut ainsi mis sur le chemin du vrai Dieu et de la vraie religion. Enfin il se convertit, reçut des mains de l'évêque de Versailles les sacrements initiateurs et décida de rendre en sa personne à l'Église le prêtre dont l'apostasie de son grand-père l'avait frustrée. Il avait résolu d'entrer dans les ordres et même de se faire bénédictin, lorsque la guerre éclata. Il a raconté, dans le *Voyage du Centurion* (1), les étapes dernières de sa conversion, comment de la religion de l'armée il en est venu au catholicisme.

En face de la noblesse, de la beauté de telles vies que le martyre couronne, on éprouve, à discuter leurs écrits, un scrupule bien naturel. Pourtant la vérité même à laquelle ces vies furent vouées a des droits supérieurs encore. Et eux-mêmes ne voudraient pas qu'on leur sacrifiât ce à quoi ils ont tout voulu sacrifier. Il faut donc dire que ce *Voyage* tant vanté d'avance risque d'apporter quelque déception. Le mérite littéraire est grand mais l'intérêt vital qu'on y cherche se dérobe de page en page. On voudrait savoir par quel intérieur progrès le petit-fils de Renan a été conduit de la caserne à l'Église, et on ne trouve, tout pesé, qu'une raison, c'est que les Arabes qu'il administre, qu'il commande ou qu'il combat regardent comme une espèce inférieure l'homme qui n'a pas de religion. Le lieutenant est alors amené à leur parler de la religion française. La France a aussi un Dieu, un culte, une religion. Et les Arabes rendent leur estime au nom français. Mais quand ils demandent au lieutenant, quand il se demande à soi-même, s'il croit au Dieu des Français, s'il pratique le culte français, il est bien obligé d'avouer, de s'avouer que, n'ayant pas cette foi, n'observant pas ces pratiques, il n'est pas tout à fait digne du nom de Français. C'est donc l'idée française qui introduit en Psichari l'idée catholique. Si cette dialectique eût été la seule, il aurait pu s'arrêter à la solution des catholiques « extérieurs » de *l'Action française*, se contenter d'une pratique visible sans ordonner l'intérieur. Il eut donc d'autres raisons. S'il ne nous les a pas révélées ce n'est pas qu'elles n'aient pas existé, c'est probablement qu'il les ignora, qu'elles ont passé inaperçues dans son

(1) In-16, Paris, 1916.

être intime. Il les a vécues, il ne les a pas pensées. Elles n'en valurent pas moins et n'en furent pas moins, tout ineffables qu'elles soient restées, de véritables raisons. Psichari d'ailleurs, par là, ne fait pas exception à la règle des convertis. Depuis saint Augustin, aucune des raisons données, même par les plus clairvoyants d'entre eux, ne paraissent adéquates. C'est que le mystère de la conversion comme celui de l'amour dont la conversion résulte, doit demeurer un secret entre l'âme et Dieu ; en sorte que la dernière raison que peut dire l'âme, est celle même de Montaigne : « Parce que c'était Lui, parce que c'était moi. »

X

Dans les œuvres littéraires qui ont précédé l'époque contemporaine, un très petit nombre d'auteurs, parfois édifiants, souvent ennuyeux, presque toujours médiocres, s'étaient proposé de puiser dans la doctrine chrétienne l'inspiration de leurs livres. Boileau même avait condamné l'introduction du dogme dans le roman ou la poésie :

> De la foi d'un chrétien les mystères terribles
> D'ornements égayés ne sont pas susceptibles.

Corneille, cependant, avait traduit en beaux vers *l'Imitation* et avait fait des afflux mystérieux de la grâce le ressort le plus puissant de son *Polyeucte*. Racine, de son côté, dans *Esther* et dans *Athalie*, avait exprimé de grandes vérités chrétiennes ; il traduisit les hymnes du bréviaire. *Le Génie du christianisme* fut à l'apophtegme de Boileau une éloquente réponse. Malgré tout, je ne crois pas qu'on ait, avant Verlaine, entendu dans notre poésie des accents aussi simplement, aussi filialement chrétiens que les fameux vers :

> Je ne veux plus aimer que ma mère Marie,
> Tous les autres amours sont de commandement...
>
> O mon Dieu, vous m'avez blessé d'amour...

Ce qui, du temps de Verlaine et chez lui-même, n'était qu'une exception, est devenu beaucoup plus fréquent. Nous avons même tout un groupe, si l'on ne veut pas dire une école, de poètes

catholiques. Et cela n'est pas étonnant. Depuis Lamartine, que chante, quand il fait des vers, le jeune homme de vingt ans? Sa vie intérieure. Ses sentiments personnels s'exhalent en poésie. Si donc, pénétré d'une éducation chrétienne ou revenu à la foi par son effort propre, il vit d'une vie chrétienne intense, les sentiments propres à cette vie s'exprimeront naturellement en vers. Ce fut le cas de Verlaine dans ses crises de croyance. C'est le cas de Louis le Cardonnel. Il se convertit, se fait prêtre, il chante les blancheurs de la vie du cloître, les nobles sentiments des époux chrétiens, l'union mystique des âmes. D'une génération postérieure, Robert Vallery-Radot, François Mauriac, André Lafon chantent de même les tristesses de l'âme en face de la vie qui entraîne et qui peut salir, la douceur des recueillements et des plus humbles prières, la suavité des nourritures divines, *l'Eau du Puits*, *les Mains jointes*, *la Maison pauvre*. La poésie qui monte naturellement de ces cœurs chrétiens ne peut être que l'haleine de leur âme. Elle exprime le fond humain transfiguré par la grâce, ce que devient l'homme devant le mystère, sous les rayons de la face de Dieu, sous l'action des sacrements. Cette source de poésie qui coula si abondante au moyen âge et dans les poètes franciscains, celle qui a semé notre bréviaire de si belles fleurs, le *Jesu, dulcis memoria*, l'hymne de complies : *Jam sol recedit igneus*, et l'hymne de la Dédicace : *Cœlestis urbs Jerusalem*, le *Stabat*, le *Dies iræ* et tant d'autres, cette source revit en ces jeunes poètes. Unis par la communion des âmes, ils ont voulu se grouper; et c'est ainsi qu'ils fondèrent les *Cahiers de l'amitié de France*.

Cette poésie spécifiquement catholique se distingue de la poésie qui n'est et ne veut être que spiritualiste. De généreux esprits ont paru craindre que, trop préoccupés du dogme, les poètes que nous venons de citer ne soient plus que des poètes de sacristie. Le regretté Charles de Pomairols, Mme Claire Virenque veulent un temple plus large où tous les hommes épris d'idéal puissent se reconnaître et souhaitent d'entrer. Les beaux vers si purs, si émus, si nobles que M. de Pomairols a écrits, ceux de Mme Virenque si touchants, si tendres, si sonores et si pénétrants diraient volontiers avec Lamartine :

> Que tes temples, Seigneur, sont étroits pour mon âme!
> Tombez, murs impuissants, tombez!

espérant par là attirer à eux et gagner à leurs sentiments une foule plus grande d'âmes. Les jeunes rédacteurs des *Cahiers de l'amitié de France* pensent, au contraire, que c'est en exprimant tout le fond de vérité de leurs âmes qu'ils donneront à leurs accents plus de force, à leur émotion plus de portée. Tels qu'ils sont, ils veulent être et s'exprimer tout entiers. Ainsi ils s'estiment être plus hommes, plus humains même, en chantant l'action divine qui s'exerce mystérieusement en eux, que s'ils se bornaient à dire ce qui en eux n'est qu'humain. Puisqu'ils sont hommes et qu'ils sentent ce qu'ils chantent, leurs chants peuvent être entendus des autres hommes, leur indiquer des sources de vie ignorées ou méconnues, leur dévoiler des beautés nouvelles. Chrétiens, ils expriment leur foi en poètes ; hommes, ils élargissent l'humanité ; artistes, ils ajoutent une corde à la lyre, la corde des violes célestes.

Quand ces auteurs écrivent en prose, c'est encore la même conception qui préside à leur travail. Huysmans avait déjà fait entrer dans le roman tout le détail des sentiments religieux : la mesquinerie de certains dévots, leur béotisme artistique, le remâchement médiocre des fautes coutumières par le pénitent, la mixture étrange des sentiments divins et des sensations vulgaires après la réception de l'Eucharistie, les intimités pieuses de l'orant dans la crypte de Chartres, jusqu'aux larges et magnifiques mouvements qui entraînent les foules de Lourdes et les exaltent au-dessus du niveau moyen. La foi profonde réclame, exige plus que cela. Elle veut s'exprimer entière et de même qu'elle est le tout du chrétien, de même elle doit être le tout de l'art. L'art n'est plus un jeu, mais l'expression de la vie; il reflète la vérité du monde et de l'âme, c'est-à-dire toujours l'âme, l'âme sentant le monde, le monde transfiguré par l'âme, et l'âme enfin tantôt dominée par la nature, tantôt en triomphant, toujours en lutte contre elle-même.

M. Émile Baumann est, de tous nos romanciers catholiques, celui qui a su le mieux introduire dans le drame humain tout l'enrichissement des apports chrétiens. Il l'a fait surtout dans deux livres : *l'Immolé* (1) et *le Baptême de Pauline Ardel* (2).

(1) In-16, Paris, 1909.
(2) In-16, Paris, 1914.

Un homme s'est suicidé, c'était un caissier infidèle et dilapidateur. Il paraissait honnête et rangé. Il laisse une femme et un fils : la femme malade, le fils dévoué à sa mère, tous deux croyants. La jeunesse ardente du fils succombe aux pièges qui lui sont tendus par une jeune fille, étrangement secondée par sa mère et qui habite la même maison. Au cours de la liaison, le fils découvre que la femme qu'il aime et pour laquelle il se perd, est celle-là même pour laquelle son père s'est tué. Saisi d'horreur et de remords, il revient aux règles austères de la foi, il s'offre en victime expiatoire pour la santé de sa mère, pour le salut éternel de son père. Tel est *l'Immolé*. S'il y a dans ce livre encore beaucoup d'inexpériences, si la matière en est touffue et même trop abondante, on doit y reconnaître les plus rares qualités de l'observateur et de l'écrivain. S'il dépeint en termes très vifs tout ce qui est extérieur, s'il ne recule devant aucun spectacle qui lui semble devoir servir à son but, il n'en achemine pas moins son récit en suivant les idées les plus hautes du repentir et de la réhabilitation. Cette œuvre de foi ressemble à celles qu'inspira aux imagiers du moyen âge leur sens du réel uni à leur désir d'édification. Les fautes et les laideurs y sont dépeintes avec autant de vivacité que les élans les plus élevés de l'âme. C'est un réalisme tout imprégné d'idéal et de divin même.

Le Baptême de Pauline Ardel est écrit dans des tonalités plus douces. La passion s'y trouve, mais avec des allures plus chastes et plus réservées. Comment Pauline, fille du professeur Ardel, libre penseur qui n'a même pas fait baptiser sa fille, est peu à peu gagnée au christianisme par l'exemple d'une famille admirable de chrétiens, celle du collègue de son père, Rude, le professeur de dessin, c'est tout le sujet du livre. Et sans doute l'amour que Pauline éprouve pour Julien Rude ne nuit pas à sa conversion. Mais comme le jeune homme meurt avant qu'elle ne soit convertie et baptisée, on ne peut pas dire qu'aucune considération humaine ait pesé sur sa décision. Elle pourrait tout aussi bien se révolter et refuser de reconnaître dans la main qui la frappe celle d'un Dieu paternel, M. Émile Baumann réintègre dans le roman ce qui se trouve dans toute vie véritablement chrétienne, les idées, les senments religieux qui en forment comme la trame, qui sup-

portent, agencent tous les autres fils et les colorent de nuances imprévues. Ainsi s'élargit l'horizon du romancier, ainsi s'agrandissent les perspectives humaines. Des plans terrestres, nous les voyons se prolonger et s'étendre aux plans célestes et même aux plans infernaux.

André Lafon n'a pas aussi résolument mêlé dans son œuvre la trame religieuse aux deux récits qu'il nous a laissés. Même la religion apparaît à peine dans *l'Élève Gilles* (1912), mais elle a une plus grande importance dans *la Maison sur la rive* (1914). Dans ces histoires discrètes et écrites comme en sourdine, c'est aux colorations de tous les sentiments que l'on sent surtout l'influence de l'idée chrétienne. Ce qui fait le charme du talent d'André Lafon et mérite toute notre admiration, c'est l'intérêt qu'il nous fait trouver aux petites choses, aux plus menus détails de toute la vie. Il sent avec une telle délicatesse et il rend avec une telle précision que le vulgaire, le banal prennent sous sa plume une valeur rare. On ne s'en aperçoit qu'à la réflexion et on reconnaît alors la vérité de ce que disait Horace :

Difficile est proprie communia dicere.

André Lafon affectionne le clair-obscur, il s'apparente à Carrière : les brumes de l'estuaire de la Gironde lui ont appris à discerner, sous les enveloppements des buées légères, le poudroiement des clartés et la valeur des contours. Il voyait le solide et le réel sous le mystérieux, et chaque page de son œuvre garde de son orchestration avec le mystère, dans les sujets les plus humbles, comme une résonance d'infinité. Si la mort n'était venue le prendre prématurément dans ses fonctions militaires, André Lafon aurait sûrement répondu aux espérances que l'Académie française mettait en lui quand elle lui décerna, en 1912, le grand prix de littérature française.

Un autre jeune écrivain, tué celui-ci en pleine ardeur de bataille, Maurice Deroure, avait dans son premier livre, *l'Éveil* (1913), donné plus que des promesses. Et c'était l'inspiration catholique qui faisait l'intérêt de son récit, drame d'une conscience de jeune chrétien qui s'éveille à la vie et à l'amour et qui se heurte aux barrières du commandement : « Tu ne commettras point d'adultère. » Le charme est grand qui émane de la femme aimée, séduisante et qui semble se promettre, mais les scrupules de la

chasteté ne sont pas moins vifs, les exigences de pureté qu'ont les sacrements s'interposent entre le jeune homme et la séduction. Et le chaste amour triomphe. M. Robert Vallery-Radot, dans *l'Homme de désir* (1913), avait dépeint déjà des fluctuations semblables. Et dans les deux livres, on peut voir les traces de ce progrès, marche de notre jeunesse vers la pureté morale, qu'avait déjà signalé Agathon dans *les Jeunes Gens d'aujourd'hui*.

On voit par là que le christianisme n'offre pas seulement au poète, au romancier de beaux sujets, il introduit partout un élément d'intérêt qui n'existerait pas sans lui. C'est, par exemple, un thème souvent repris au théâtre et dans le roman que le thème du pardon. En face de l'outrage à la foi conjugale, il faut en effet se venger, mépriser ou pardonner. Et il y a plusieurs sortes de pardon : on peut pardonner par grandeur d'âme, par amour ou par pitié. Le coupable a été faible et on s'apitoie sur sa faiblesse; il se repent et l'on fait miséricorde à ce repentir, ou bien son charme est si grand encore qu'il parvient à voiler la faute, ou enfin l'époux outragé s'élève à des hauteurs telles qu'aucune injure ne peut plus l'atteindre. Mais il est une autre sorte de pardon, c'est celui de l'époux chrétien. Il pardonne non parce qu'il est grand ou que le coupable est faible, ou par l'effet d'une sorte d'enchantement : il pardonne par le sentiment qu'il a de sa propre misère, à cause de la faiblesse qu'il constate en soi tout égale à celle du coupable, par l'amour qu'il porte à Dieu : *Dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*. Tous malheureux, tous coupables, nous avons tous besoin d'indulgence et de pardon. Le bon pasteur recherche *La brebis perdue* (1910). Ainsi dans le drame de Francis Jammes qui porte ce titre même, le mari abandonné ne cesse de prier pour l'épouse qui déserta le foyer. Il ne veut se souvenir que de la valeur de cette âme. Il pleure moins son abandon à lui que son égarement à elle, moins sur le mal qu'elle lui fit que sur celui qu'elle se fit à elle-même, il la voit malheureuse, repentante et il l'attend. Quand elle reviendra, les bras de l'époux s'ouvriront d'eux-mêmes et elle retrouvera tout de suite sa place au foyer. Ainsi un troisième personnage, toujours présent quoique invisible, intervient toujours, ce personnage de Dieu qui fait, selon Sainte-Beuve, la grandeur souveraine d'*Athalie*. Depuis sa conversion, Francis Jammes n'a rien publié qui ne respire la foi.

Les Géorgiques chrétiennes (1912) nous ont donné, comme on l'a dit, « presque continûment et comme par transparence, un poème sur l'Eucharistie (1) ». C'est un esprit chrétien qui s'exprime partout dans ses vers, ce sont les sèves évangéliques qui animent ses récits (tel ce *Rosaire au soleil* (1916) tout plein de grâce), les aromes des montagnes de Judée qui les parfument. Il vit le christianisme comme jadis les poètes des *Fioretti*.

XI

Mais c'est Paul Claudel et Charles Péguy qui représentent le mieux l'extrême et superbe aboutissement de toute l'évolution contemporaine. Tous les deux arrivent au catholicisme. Et tous les deux en tirent la plus admirable poésie. Cependant l'un et l'autre ont écrit surtout dans une prose rythmée. Dans ses rythmes, Claudel, depuis peu, introduit la rime et tend à raccourcir les intervalles entre deux assonances rimées, il se rapproche ainsi du vers normal. Péguy a écrit beaucoup de vers réguliers, mais ses alexandrins ne valent pas ses cantilènes libres et sans rimes.

Tous les deux sont des convertis. Ils sont venus l'un et l'autre au catholicisme, après avoir éprouvé la vanité ou l'insuffisance de la pensée libre. Claudel veut posséder l'univers, épuiser dans la possession la totalité de l'être. L'eau est mouvante, subtile, envahissante, débordante et dévorante; mais si elle se plie à toutes les formes, elle reste sans forme elle-même; elle porte et elle engloutit, on ne monte avec elle au haut de la vague que pour retomber au fond. C'est le symbole de la vie, de cette vie humaine naturelle qu'adore un Romain Roland. L'esprit s'élève plus haut. Il atteint aux cieux sereins, il domine tout. Il règne, comme Polyeucte,

> Au-dessus de l'envie, au-dessus du destin.

C'est dans l'esprit et par l'esprit que l'homme peut posséder l'être, non pas son être mais l'être, et dans l'être le tout-être (2).

---

(1) Louis Gillet, cité par Agathon : *Les Jeunes Gens d'aujourd'hui*, p. 72.
(2) *L'Esprit et l'Eau*, in *Cinq grandes odes*, in-16, Paris, 1913.

Quand une âme a de semblables aspirations, elle a déjà trouvé ce qu'elle croit encore chercher. Un jour vient où la rencontre s'opère et l'âme reconnaît la force de Dieu. Claudel nous a raconté lui-même ce que fut cette rencontre.

Le 25 décembre 1886, il assistait aux offices de Noël à Notre-Dame.

> J'étais debout dans la foule, près du second pilier, à l'entrée du chœur, à droite, du côté de la sacristie. Et c'est alors que se produisit l'événement qui domine toute ma vie. En un instant mon cœur fut touché et je crus. Je crus d'une telle force d'adhésion, d'un tel soulèvement de tout mon être, d'une conviction si puissante, d'une certitude ne laissant place à aucune espèce de doute, que, depuis, tous les livres, tous les raisonnements, tous les hasards d'une vie agitée, n'ont pu ébranler ma foi, ni à vrai dire la toucher... Les larmes et les sanglots étaient venus et le chant si tendre de l'*Adeste* ajoutait à mon émotion.

Dès cette heure il fut le fidèle, toutes ses pensées, toutes ses inspirations poétiques s'aménagèrent le dogme. Il vécut sa religion, et de même que les romantiques vivaient leurs passions, les chantaient en chantant leur vie, de même Claudel chanta sa vie en chantant sa religion. Si l'art classique consiste, comme le voudraient nos antiromantiques contemporains, à n'exprimer que ce qu'il y a de général dans les sentiments, à élaguer ce qui paraît trop singulier ou trop personnel sous le vain prétexte que « le moi est haïssable », on est en droit de se demander si cet art n'est pas la fausseté même, car un tel art ne serait qu'un jeu. Et c'est une question importante que de savoir si l'artiste ne doit avoir d'autre but que de se jouer et, en se jouant, « d'égayer », comme disait Boileau, de divertir ses semblables, ou si sa fonction est d'exprimer la vie en un si haut relief que tous les hommes en puissent saisir à la fois la magnificence et la misère, les biens, les maux, les dangers. Si la vieille parole de Térence est juste — et qui oserait dire qu'elle ne l'est pas? — :

Homo sum : humani nihil a me alienum puto,

rien de ce qu'un homme peut éprouver, si singulier que cela puisse paraître, n'est étranger à l'humanité; l'individuel exprime le général et c'est cette individualité qui donne à l'œuvre l'accent de sincérité, de vérité qui seule peut ouvrir les portes de l'âme. L'artiste n'orne pas, n'égaye pas, il dit ce qui est, il

révèle le fond de soi-même, et en se révélant ainsi il révèle aux autres leur propre fond. Il est l'homme qui sent avec plus d'intensité que chacun et qui agrandit en tous toutes les puissances de vivre, toutes les puissances de sentir.

La vie d'un chrétien est une vie plus riche, plus complexe que celle d'un rationaliste. Celle-ci se borne à la terre, celle-là s'ouvre sur le ciel. L'art y peut donc trouver une plus riche matière. Au moment où fut représenté, en 1914, son drame *l'Otage*, Paul Claudel a signalé lui-même à des journalistes les « avantages inestimables » que la foi apporte à l'art. « Les circonstances plus ou moins misérables au milieu desquelles nous vivons tous, dit-il, nous laissent cependant le sentiment qu'il y a en nous quelque chose d'inemployé, quelque chose qui n'est pas *sorti* et peut-être précisément ce qu'il y a en nous de meilleur et de plus profond » (1). La psychologie du poète rejoint ici celle du philosophe de l'*Action*. L'approfondissement de la vie intérieure leur fait découvrir à tous deux les éocènes de l'âme. Le chrétien, par le combat spirituel incessant de la conscience, se sent vivre dramatiquement : le monologue d'Auguste se répète en chaque conscience, ou celui d'Hercule entre la vertu et la volupté, ou la tempête sous un crâne de Jean Valjean. Ce drame intérieur est d'autant plus pathétique que le christianisme introduit en l'homme un principe de contradiction ; il ne divise pas seulement la chair contre l'esprit, mais l'esprit contre lui-même; il oppose à la raison ses exigences non pas déraisonnables, mais surraisonnables et que la raison ne comprend pas. Et cela produit un sublime d'ordre supérieur, le sublime de Joad ou de Polyeucte. Pour voir la puissance dramatique dont cette contradiction peut être la source, il suffit de lire les deux versions de *la Jeune fille Violaine* et *l'Otage*.

Dans *la Jeune Fille Violaine*, Violaine se sacrifie à sa sœur Mara, elle lui abandonne sans lutte son fiancé, son patrimoine. Chassée de la maison, devenue aveugle, elle ressuscite par la puissance de sa foi et de sa charité l'enfant de Mara, et elle meurt enfin, quasi assassinée par sa sœur. Dans *l'Annonce faite à Marie*, Violaine a une raison de se sacrifier. Ce n'est pas par charité pure. Dans les deux pièces, la première scène du drame

(1) Lettre au *Temps*, dimanche, 28 juin 1914.

met en présence Pierre de Craon, l'architecte, et Violaine. Pierre s'en va pour toujours. Il emporte avec lui la lèpre. Violaine, touchée de son malheur, lui donne un baiser. Or, dans *la Jeune Fille Violaine* ce baiser n'a d'autre suite que de prêter un thème facile aux calomnies de Mara, mais dans *l'Annonce* il en a une seconde très importante : Violaine est contaminée et c'est la terrible maladie qui éloigne d'elle son fiancé et fournit contre elle des preuves. Elle a donc une raison naturelle de s'effacer. *L'Annonce* devient ainsi plus facile à faire admettre par un public ordinaire. Oserai-je dire que le sens chrétien de l'œuvre est diminué, car la grandeur de la conception de Claudel consiste précisément à ne donner aux actes de Violaine d'autre ressort que la charité? Elle se sacrifie pour se sacrifier, pour la beauté du sacrifice et sa ressemblance avec le sacrifice de Jésus-Christ. Il est vrai de dire cependant que ses sacrifices successifs ne semblent pas assez motivés. Non seulement ils sont surhumains, mais, consentis aisément et presque sans lutte, ils peuvent paraître dérivés de la faiblesse plutôt qu'inspirés par un sentiment supérieur et surabondant. Violaine ne se défend pas assez, ses mots de protestation manquent de vigueur, on peut se demander si on n'a pas affaire à un caractère mou. Le drame y perd de son intérêt et l'œuvre de sa signification chrétienne.

Dans *l'Otage*, au contraire, par les oppositions de caractères, par les révoltes intimes du principal personnage, l'action dramatique est très vive.

Sygne de Coûfontaine vient de se fiancer à son cousin Georges dont elle a gardé l'héritage et veut perpétuer le nom. Elle est la femme de la race et la pierre du foyer. Or, un ex-révolutionnaire, aujourd'hui préfet de l'Empire, le baron Turelure, fils de sa nourrice, qui fit guillotiner toute sa famille, s'est mis en tête de l'épouser. Si elle ne l'épouse pas, il s'emparera du pape Pie VII que Georges de Coûfontaine a enlevé et transporté chez Sygne, le pape sera captif et l'Église vaincue. A quoi Sygne se résoudra-t-elle? Aucun devoir strict ne l'oblige à se sacrifier. Elle hésite, elle résiste. Le curé Badelon, prêtre à l'extérieur grossier et rude, qui n'est nullement un saint, n'exige rien, ne commande rien, mais se contente de montrer le Christ, de rappeler la Passion, d'indiquer le chemin qui monte au delà du devoir, vers le sacrifice volontaire, vers la croix par la libre charité. Et Sygne, toute frémissante, se rend à l'appel de la grâce et de la croix. Au dernier acte, son sacrifice se renouvelle. Pour que le roi rentre et que la paix soit signée, elle obtient de Georges une renonciation à ses biens, l'abandon même de son nom en faveur du fils de Turelure, qui est aussi son fils à elle et qui relève le nom et les titres de Coûfontaine. La grâce, ici encore, la charité vont bien au delà et au-dessus du devoir. Et Sygne n'en est pas moins l'épouse chrétienne qui préfère à elle-même l'époux même indigne. Georges vise Turelure et sa balle va l'atteindre, mais Sygne se précipite et c'est elle qui est tuée.

Un tel drame peut scandaliser des inattentifs; il n'est pas une sensibilité humaine qu'il ne doive remuer profondément, révélant par là à cette sensibilité des profondeurs ignorées. M. Daniel Halévy reproche à Claudel de faire réaliser à ses personnages des sacrifices gratuits, des sacrifices contre nature et qui ne s'expliquent pas. C'est qu'il juge en rationaliste. Et par là ne peut comprendre. Mais c'est précisément parce que ces sacrifices vont à l'encontre des tendances naturelles de l'homme, parce qu'ils paraissent scandaleux au simple bon sens, qu'ils se trouvent chargés plus lourdement de sens chrétien. Pie VII, dans ce drame, explique fort bien comment tous les motifs humains doivent être sacrifiés au but suprême, à la vie de l'Église et, par cette même vie, au salut des âmes. Relisons ce dialogue où l'on pourra voir en même temps quelle est l'attitude qui s'impose à tout chrétien en face des opinions, des contingences et des luttes même les plus nobles de la politique. Georges de Coûfontaine (1) voudrait que le pape se rangeât aux idées des royalistes, qu'il condamnât Napoléon : « Un brigand qui vous a pris Rome n'a-t-il pas pris la France à son roi? » Pie VII répond : « Le monde peut se passer d'un roi, mais non point de pape. » Et il laisse entendre que le droit du roi, lui venant de Dieu, si l'homme nouveau s'est assis à la place vacante, c'est « comme Louis a occupé le siège de Charles et de Clovis ». Coûfontaine accuse le droit nouveau, la doctrine égalitaire et demande si le pape peut l'approuver. Le pape

(1) Acte I, sc. 2.

réplique : « C'est pour me poser des questions, pauvre vieillard, que vous vous êtes jeté sur moi comme un aigle ? » Coûfontaine insiste, Pie VII se contente alors d'évoquer la parabole des lys des champs et finit par dire : « La figure du monde passe. Nous n'avons pas ici une habitation permanente. » Enfin, sous le flux des paroles du chouan, le pape s'endort. La politique l'endort, tant elle lui paraît de peu de prix en face des grands intérêts dont il a la garde. Coûfontaine disait : « Politique d'abord. » Le pape répond par son assoupissement.

Le mariage est un sacrement, donc un lien sacré ; lui seul peut lier, l'Éternel seul peut par son assistance sceller pour jamais l'anneau qui unit deux êtres humains. Toute autre promesse est fragile n'étant que conditionnelle. Car l'absolu seul peut unir absolument. Tout autre lien ne peut être que conditionnel. Il rapproche et ne fond pas. L'amour même, quand il n'est pas une réponse à l'action divine, ne suffit pas. Aucune flamme terrestre ne peut pour toujours fondre l'un dans l'autre deux êtres humains. Humainement l'un reste toujours l'un, et l'autre l'autre. Il faut les souder au feu divin, c'est pourquoi la promesse de Sygne à Georges ne la lie pas. Sa volonté libre à travers la douleur s'en va à des fins plus hautes que la tendresse, que la race et que le nom. Elle va au pape, à l'Église, c'est-à-dire au salut, à la déification de la multitude des âmes. Grâce au sacrement, elle ne s'avilit pas. Sygne de Coûfontaine peut aimer Turelure qui fut le meurtrier de ses parents, elle voit en lui l'homme, cet homme qui est fils de Dieu, dont l'âme est aimable, puisque Jésus l'a aimée, dont le prix est inestimable puisque ce ne fut pas trop du sang d'un Dieu pour la payer.

C'est ainsi que Claudel montre qu'il a pénétré le fond même du christianisme. Les âmes ne doivent vivre que de charité et la charité de l'homme consiste à imiter celle de Jésus. Les autres ouvrages de Claudel, ses œuvres lyriques, ses méditations témoignent de la même abondance des sèves chrétiennes. Les grandes images y naissent naturellement et les voyages de l'auteur lui servent à mettre tous les aspects de la terre, de toutes les mers au service de sa pensée. La création tout entière rend hommage au Créateur. Je ne suis pas de ceux qui

admirent les obscurités où se complaisait avant la guerre l'admiration allemande ; je reconnais cependant que l'accumulation d'images sans suite logique, par où se déroule souvent le lyrisme de Claudel, crée une atmosphère admirablement favorable à l'éclosion du sentiment religieux. On est comme enveloppé dans un nuage d'encens. Et du sein de cette nuée mystérieuse on entend, comme fit Moïse, sortir tout à coup un langage clair qui ne frappe pas seulement l'esprit mais, grâce à son environnement symbolique et mystérieux, ébranle et enchante toute l'âme.

XI

Malgré ses imperfections et bien qu'il n'ait pas même, à mon sens, trouvé la forme exacte d'expression qui convient à son génie, M. Paul Claudel est donc un vrai, un très grand poète chrétien. A côté de lui, il faut mettre Charles Péguy, moins poète peut-être et non pas plus chrétien, mais comment dirai-je ? plus intellectuellement chrétien. Péguy a médité longuement sur toute l'économie de la religion, il a étudié la théologie et c'est toute la trame de la dogmatique chrétienne qui revit à travers les poèmes qu'il écrivit depuis sa conversion. Élève des meilleurs maîtres, habitué à l'analyse des doctrines, ayant subi une forte discipline de la pensée, il est plus rhéteur et plus verbeux que Claudel, mais il pense plus à fond son christianisme. Il a pu ne pas bien le connaître, ou le méconnaître, il ne l'a jamais insulté. Il l'a toujours respecté. Aussi bien, même quand il pensait que le Christ fût mort pour toujours, sans s'en rendre compte, il marchait vers lui. Péguy est allé toujours tout droit son chemin sans cesse et sans peur. Il a toujours, en bon fils de France, voulu voir clair et pousser plus loin. Il se refuse aux limites. Pourquoi s'arrêter et n'aller pas plus avant ? Aucune école, aucun parti ne peut réussir à l'embrigader. Ce jeune socialiste ose critiquer et Guesde et Jaurès. Ce dreyfusiste ne consent pas à ce que, pour une brebis galeuse, l'armée entière soit suspectée. Il veut la justice, la vérité, mais en défendant celui qu'il croit innocent il se refuse à blesser la France. Il fonde les *Cahiers de la Quinzaine* pour avoir le droit d'être libre et la force d'être vrai. Et il marche toujours avant. Bergson le libère de l'intel-

lectualisme, désormais il verra s'ouvrir toutes grandes les ailes de son esprit. Et le dégoût de tout ce qui est convention, fausseté, mensonge, son amour pour la France, pour sa vie, pour son peuple, conduisent ce fils du peuple vers ce christianisme, vers ce catholicisme que bafouent tous les corrompus, qu'insultent tous les menteurs et dont la vie est si intimement mêlée à la vie de notre peuple que, sans l'histoire de l'Église, l'histoire de France ne pourrait s'écrire. On a dit de lui qu'il apportait dans l'Église le tempérament d'un hérésiarque. C'était étrangement le méconnaître. Car, dès qu'il fut entré dans l'Église, il vit clairement qu'il était là, en face de Dieu, et qu'ici il ne fallait plus « faire le malin ». Si fier en face des hommes, et précisément à cause de cette fierté, ayant devant eux un sentiment presque exagéré de sa valeur, il devenait très humble en la présence de Dieu; nul mieux que lui n'a compris la simplicité de l'enfant réclamée par l'Évangile. Il savait que dans l'Église, quand on trouve des barrières, ce n'est pas pour empêcher la marche en avant, mais au contraire pour la détourner des voies sans issue et le diriger vers le libre ciel.

De tous temps, la figure de Jeanne d'Arc lui est apparue, à lui, Orléanais d' « Orléans qui est au pays de Loire », en poétiques visions. Dès avant sa conversion, il avait écrit une *Jeanne d'Arc*. Devenu catholique, il reprend le thème, il l'amplifie au point d'écrire tout un volume sans avoir abordé l'histoire. Il ne chante que le principe divin qui engendra la merveille, *le Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc*, l'impérieuse ardeur de sauver son peuple, enfantée par la vision de la Passion, de la mort du Christ et des douleurs de sa Mère. Dans *le Porche du Mystère de la deuxième vertu*, dans *le Mystère des saints Innocents*, il chante toute l'économie du salut : chants étranges, méditations rythmées, répétitions incessantes où cependant par de très légères retouches l'idée, l'image progressent comme le flot monte vers les plages; musique de la voix qui ébauche un thème, semble l'oublier, puis le reprend, le développe, l'orchestre et le retourne sans cesse, sans jamais parvenir à l'épuiser; images simples, familières, triviales qui secouent l'esprit et raniment l'émotion, images grandioses, surprenantes dont la beauté ne fut jamais surpassée :

> O Nuit, mère aux yeux noirs, mère universelle.....

> O Nuit, o ma fille la nuit,
> Toi qui sais te taire, o ma fille au beau manteau.....
> Les jours sont des îlots et des îles
> Qui percent et crèvent la mer.

Et tout ce que l'on entend par delà les sons et les mots, tout l'inexprimé qui surgit et fournit matière aux longues pensées. Témoin cet éloge du sommeil et de la nuit qui n'est autre chose qu'un chant triomphal à la force de la grâce, à l'abandon à la volonté de Dieu. La poésie de Péguy est, comme celle de Claudel, toute pleine de symboles et de sens cachés. Pour le chrétien, dans le concert des réalités, tout étant harmonique à tout, il n'est rien qui ne puisse être symbole, la moindre fleur, née de Dieu, peut signifier l'univers. *Per visibilia mundi invisibilia Dei.* Et pour le rendre symbolique, il n'est nul besoin de faire subir au réel une quelconque mutilation; c'est dans la plénitude de sa réalité, de sa singularité qu'il symbolise tout le reste. Comme le montrait le P. Laberthonnière, le chrétien est réaliste, il va au concret parce que son Dieu, tout comme son univers, sont des concrets.

C'est ce que l'on ressent partout à travers l'œuvre touffue de Péguy. Après Jeanne d'Arc, il chanta sainte Geneviève, Notre-Dame, les protectrices de notre pays, puis Ève, la source de toute vie humaine. Ce fut, cette fois, en vers réguliers, en alexandrins bien coupés et rimés mais en accroissant encore ses procédés ordinaires d'insistances répétées et lentement progressives. Péguy est un auteur difficile, les inattentifs et les gens pressés ne sauraient s'y plaire. Il demande, pour être goûté, du loisir, de la réflexion. Si l'on élaguait quelques branches dans cette forêt merveilleuse, si l'on arrachait çà et là quelque cépée, on saisirait mieux, sous ses apparences diffuses, la belle ordonnance de la pensée, on en verrait peut-être mieux toute la portée. Mais cette simplification ne détruirait-elle pas ce qui précisément donne à l'œuvre son sens plénier, je veux dire cette vitalité superbe à la fois et concentrée, cette vie méditative et profonde qui s'exprime, touffue, expansive et multiforme, une cependant en son fond? Le parc de Versailles est beau et convient bien au délassement des princes, du peuple, mais la forêt aussi est belle, avec ses frondaisons pressées, ses rameaux entrelacés, et celui qui se donne la peine de la parcourir en

tous sens, de l'étudier, de la comprendre finit par en découvrir le sens et entendre dans ses confuses rumeurs les harmonies cachées.

Et la mort glorieuse est venue donner le sceau suprême à cette vie quand le lieutenant Péguy est tombé atteint d'une balle au front au moment où il chargeait l'ennemi. Ainsi s'accomplissait son suprême vœu :

Heureux ceux qui sont morts dans les grandes batailles,
Couchés dessus le sol à la face de Dieu.
Heureux ceux qui sont morts sur un dernier haut lieu,
Parmi tout l'appareil des grandes funérailles.....

Heureux ceux qui sont morts; car ils sont retournés
Dans la première argile et la première terre.
Heureux ceux qui sont morts dans une juste guerre.
Heureux les épis mûrs et les blés moissonnés (1).

Les poèmes de Péguy, tout comme ceux de Claudel, ne se rangent dans aucun genre classé. Ceux mêmes que Claudel appelle des Odes ou des pièces de théâtre ressemblent très peu à tout ce que nos fabricants ordinaires fournissent sous ces étiquettes.

Et cependant ces poèmes ne font que renouveler des genres très anciens : le drame sacré de la Grèce, les mystères du moyen âge, l'épopée d'Homère. C'est le divin qui revient se mêler à la trame de l'histoire humaine, qui l'inspire, la modifie, la dirige et la consomme. Traduire en langage humain ce mélange, ce fut toujours dans l'histoire la mission de l'épopée (2). C'est pourquoi l'épopée ne peut trouver ses poètes que parmi les âmes croyantes et un public que dans les âges de foi.

Un Homère, un Dante, un Milton écrivent de véritables épopées parce qu'ils sont des croyants; un Virgile, un Voltaire, un

(1) *Ève*, p. 162-163.

(2) Un jeune érudit, M. Hubert Matthey, a publié, en 1915, chez Payot, à Paris, un *Essai sur le merveilleux dans la littérature française depuis 1800* qui témoigne d'une abondante lecture, mais où le sens épique des auteurs chrétiens récents dont nous venons de parler, les Baumann, les Claudel et les Péguy, n'est même pas signalé.

Klopstock n'écrivent que des poèmes où se joue leur fantaisie. Quelques-uns chargés de pensée et de poésie, je le veux bien, mais où au lieu de la vérité vivante, on sent la fiction et le convenu. Tandis qu'un Dante exprime le fond même de son âme et de sa foi. Et, comme tout à l'heure nous le faisait remarquer Claudel, rien ne peut être plus intéressant que la vie de l'âme chrétienne. La vie chrétienne étant un combat perpétuel, le chrétien vit toujours dramatiquement, dangereusement, quelle que soit sa vertu. Toutes les puissances du bien que contient le monde, combattent avec lui, pour lui; toutes les puissances du mal combattent en lui, contre lui. Et ainsi le drame qui se joue en lui, c'est le drame même du monde, la lutte universelle des ténèbres contre la lumière et du mal contre le bien.

L'histoire de la plus faible des âmes est l'histoire même de l'univers et toute la signification du monde y est enfermée. Chaque être humain a sa façon à lui d'être en relation avec toutes les puissances morales du monde. Chaque histoire individuelle revêt une forme épique. Les perspectives littéraires se trouvent ainsi infiniment agrandies. Ce ne sont plus les questions mesquines de savoir si le jeune premier épousera la jeune première, ou bien si un homme possédera une femme, mais c'est la question de savoir si la passion triomphera, ou sera vaincue, si le mal l'emportera ou ne l'emportera pas sur le bien, si l'homme avec toutes les infinies complexités qu'il porte en soi acceptera ou rejettera le règne de Dieu.

On voit ici l'incomparable supériorité de l'épopée chrétienne vis-à-vis de celle d'Homère. C'est toujours le divin manifesté dans l'histoire; seulement, tandis que dans Homère les dieux ne sont guère que des hommes plus grands, plus puissants, plus forts que les autres, parce qu'ils sont animés des mêmes passions, chez Claudel et chez Péguy comme chez Baumann et les jeunes écrivains de l'*Amitié de France*, le Dieu reste vraiment Dieu, il est incomparable à l'homme, il n'éprouve de chaque sentiment humain que ce qui peut contribuer à sa perfection, manifester sa grandeur, sa puissance ou sa bonté. Les dieux d'Homère n'interviennent que par le dehors: ils combattent à côté des héros qu'ils protègent; ils les endorment, les enlèvent ou les couvrent d'un nuage pour les dérober aux coups de leurs agresseurs; ils prennent la figure de leurs compagnons, ils les

trompent pour les sauver; le Dieu invisible de Péguy, de Claudel, de Jammes et de Baumann agit par sa grâce au dedans de l'âme; il éteint en l'âme les feux de la colère, il la dérobe ainsi à la tentation, c'est une âme pure ou un prêtre qui parlent pour lui, il montre les hauteurs qu'il sera glorieux de gravir. Il n'a recours à aucun subterfuge pour se faire entendre. Ainsi extérieurement par l'Église, intérieurement par la grâce, l'action divine se mêle à l'action humaine et nous retrouvons le sens profond, le sens divin de l'histoire, de toute histoire, même de celle de la plus humble des vies.

CONCLUSION

Nous concluons avec Péguy cette étude de l'esprit français de 1880 à 1914, à la veille de la guerre. Nous l'avions commencée avec Taine et avec Renan. Taine, Péguy : deux mondes, deux conceptions toutes différentes de l'univers. Chez l'un, la confiance la plus entière en la science, la certitude la plus absolue de la toute-puissance de l'intelligence et de la raison; chez l'autre, la nette vision des limites de notre puissance intellectuelle et par suite des infirmités de notre savoir, l'insuffisance radicale de la science et de la raison pour donner à l'homme une doctrine de la vie, d'où la nécessité pour vivre d'avoir recours à des lumières plus hautes. Sur la fin, Taine, troublé par le triste spectacle d'un monde qui prétendait bannir Dieu, se pose des points d'interrogation et n'ose pas terminer sa vie comme il l'avait commencée par la négation. Ses livres n'en restent pas moins comme le témoignage le plus décidé de l'esprit scientiste. Il vient de la bourgeoisie, de cette bourgeoisie éclairée dont le dix-huitième siècle a émancipé l'esprit. Il est monté par étapes aux plus hauts sommets du monde intellectuel. Péguy, sorti du peuple et du plus pauvre sinon du plus bas, a franchi d'un bond toutes les étapes. Tous deux sont entrés à l'École normale. Taine, passionné d'idées, y passe les trois années réglementaires et en absorbe tout le suc intellectuel; Péguy, impatient de se plonger dans la vie, n'y demeure qu'une année. Il y a cependant été initié aux plus hautes disciplines intellectuelles et il s'y est imprégné d'intellectualisme, de rationalisme. Mais moins enchaîné par des traditions, il a appliqué aux méthodes qu'on lui enseignait ces méthodes mêmes, et il les a vues se détruire comme par une inévitable autophagie. La critique ronge et dévore la critique. L'individualisme empêche de vivre l'individu. Et cependant il faut vivre, « il faut que France, il faut que chrétienté continue. »

C'est alors que Bergson vient, qui par sa critique aiguë de

l'intellectualisme purement abstrait fournit à Péguy le pont par où il peut s'évader de Taine. Sa raison lui montre les insuffisances de la raison, il voit la science restreindre elle-même son objet et découvrir ses limites. Et ainsi il n'y a pas révolution mais évolution, et s'il y a contradiction il n'y en a point d'autre que celle qu'on peut découvrir en poussant à bout la critique de méthodes incomplètes et insuffisantes, l'analyse d'une erreur.

Partie du rationalisme, l'intelligence française aboutit, ainsi que le faisaient pressentir les deux séances de l'Académie française que nous rappelions au début de ce travail, non pas peut-être universellement au catholicisme, mais tout au moins à une attitude de déférence et même de sympathie quand elle n'arrive pas jusqu'à une adhésion expresse.

Renan écrivait jadis, que si la vue d'une madone ou de quelque figure dévote lui plaisait en d'humbles demeures, parce que ces symboles montraient chez des intelligences grossières au moins un souci de quelque idéal, en revanche les mêmes images l'auraient choqué rencontrées ailleurs : ce qui chez les uns était une preuve d'élévation lui paraissait chez les autres une marque de petitesse. Aujourd'hui, nul ne se scandaliserait de voir le crucifix ou la Vierge dans le salon d'un savant, voire dans son cabinet. À part un tout petit nombre d'esprits suffisants et combatifs, on ne croit plus que la foi ni même que la dévotion dégradent. C'est ainsi que la *Revue des Deux Mondes* publiait quelques mois avant la guerre le *Saint Augustin* de M. Louis Bertrand et que cette vie de saint fut un des gros succès de librairie de l'année. Le beau talent de l'auteur y contribua sans doute et l'art avec lequel il a replacé Augustin dans son milieu historique et a su évoquer autour de lui les paysages d'Afrique ou d'Italie où se déroule sa vie. Mais il y avait aussi autre chose. L'inquiétude éloquente du rhéteur en quête de la vérité, les méditations de sa conscience éveillaient des échos dans bien des âmes. Et celles même qui n'y correspondaient pas ne pouvaient s'empêcher d'en être émues. Qu'on juge de la stupéfaction du vieux Buloz si on lui eût proposé pour sa *Revue* une vie de Saint, une vie où le miracle n'est pas rejeté d'emblée, où l'auteur en admet non seulement la possibilité, mais la réalité même, où il s'incline devant l'évêque et devant le saint avec autant de piété qu'il témoigne d'admiration à l'homme et à l'écrivain. Et de quel sou-

rire Renan eût-il accueilli cette œuvre de foi publiée à la place même où avaient paru *les Origines* et son *Histoire d'Israël !* C'eût été là un spectacle bien pire que la vue d'une Madone chez un lettré. La conversion et les écrits de son petit-fils, le lieutenant Psichari, l'eussent peut-être moins déconcerté. Et voici, pour comble, qu'un philosophe éminent, respecté de tous, loin de chasser l'Église du domaine de la pensée, montre dans tous ses écrits que la science et la religion, prises en elles-mêmes et dans leur fond essentiel, au lieu de se contredire, s'appellent l'une l'autre et se complètent l'une par l'autre si bien que la religion achève et couronne la science (1).

Un changement s'est donc opéré. Ce changement, Renan même l'avait prévu, mais non pas tout à fait tel. Il disait, en effet, le 7 août 1883, aux lycéens de Louis-le-Grand :

> La barbarie fondait autrefois; elle fondait, avec une solidité qui ne saurait plus être égalée, des édifices sombres, majestueux, incommodes, durables, trop durables même, car ils devenaient bientôt gênants pour ceux qui ne les avaient pas bâtis, et souvent ils s'imposaient trop à l'avenir. La raison cultivée fondera seule désormais. Elle élèvera des constructions plus légères, mais plus faciles à modifier, moins massives, mais aussi moins tyranniques pour ceux qui en hériteront.

Ainsi Renan osait prophétiser. Mais il était sage, et, sa prophétie à peine achevée, il la corrigea par des propos inverses :

> Vous verrez le vingtième siècle, jeunes élèves, dit-il. Ah ! voilà, je vous l'avoue, un privilège que je vous envie; vous verrez de l'imprévu. Vous entendrez ce qu'on dira de nous, vous saurez ce qu'il y aura eu de fragile ou de solide dans nos rêves... Vous êtes la pépinière du talent de l'avenir. Je me figure voir assis là, parmi vous, le critique qui, vers 1910 ou 1920, fera le procès du dix-neuvième siècle. Je vois d'ici son article (permettez-moi un peu de fantaisie) : « Quel signe du temps (par exemple) ! Quel complet renversement de toutes les saines notions des choses ! Quoi ! N'eut-on pas idée, en 1883, de désigner pour présider à notre distribution des prix, au lycée Louis-le-Grand, un homme inoffensif assurément, mais le dernier qu'il aurait fallu choisir à un moment où il s'agissait avant tout de relever l'autorité, de se montrer ferme et de faire chaleureusement le *convicium seculi?* Il nous donna de bons conseils, mais quelle mollesse ! Quelle absence de colère contre son temps ! » Voilà ce que dira le critique conservateur du vingtième siècle. Mon Dieu ! il n'aura peut-être pas tout à fait tort. Je voudrais seu-

(1) Cf. Boutroux, *La Liberté de conscience* in *Revue hebdomadaire*, 22 juillet 1916, p. 421-438.

lement qu'il n'oublie pas d'ajouter quel plaisir j'eus à me trouver parmi vous, combien vos marques de sympathie m'allèrent au cœur, combien le contact de votre jeunesse me raviva et me réjouit!

Les prix furent distribués ensuite, et l'un des jeunes garçons que Renan couronna de sa main était Paul Claudel. « Je suis entré dans la vie, un baiser de Renan sur le front, » a-t-il dit.

On voit où se trouve la différence : Renan présageait qu'une réaction se produirait contre son scepticisme de dilettante, il ne présageait pas que le dogmatisme irait au rebours du rationalisme et aboutirait, chez beaucoup de très bons esprits et sans que personne songeât à s'en scandaliser, au catholicisme, à la foi ingénue et simple. Renan ne pouvait prévoir que le rationalisme même et toute cette religion de la science qui lui paraissait si sûre seraient reniés et détruits, et par la critique et par la raison même. Car ce renouveau de l'esprit religieux, ce recul de l'idée anti-religieuse, cette harmonie constatée entre la science et la religion, tout cela ne s'est pas produit par miracle. Il n'y a là aucune révolution, il y a seulement le développement constant des puissances naturelles de l'esprit. C'est par la raison qu'a été ruiné le rationalisme, par une idée plus juste, plus approfondie de la science que le scientisme a été détruit.

Qu'avons-nous vu, en effet? Que les savants, par l'étude même de leur objet, de la structure interne et intime de la science, se sont aperçus que les lois, les formules, les théories ne donnaient qu'une face de la vérité, et non pas la plus objective, qu'elles ne livraient pas à notre esprit les réalités profondes de la nature; que la science avait besoin, pour s'édifier, de se donner des symboles, d'établir des conventions, qu'elle devait se contenter de moyennes, d'approximations et qu'enfin, parlant partout le langage de la quantité, elle ne représentait cependant à nos yeux que des qualités. Là où notre raison s'emploie avec le plus de rigueur et de succès, loin d'atteindre au tuf des choses, elle ne découvre et n'organise que nos pensées sur les choses et par nos pensées notre action. Notre raison est bornée et ne peut agir que selon ses lois. Elle a besoin, pour se retrouver dans le flux incessant des êtres et la mobilité fuyante des phénomènes, d'établir de la régularité; les idées générales, les lois lui fournissent les cadres solides où elle peut évoluer et se reconnaître. Mais quelle part lui revient-il, quelle part revient-il à la nature dans la stabitité des concepts, dans la fixité des lois? Le déterminisme que la science exige est-il absolu? Qui le pourrait dire? Et s'il ne l'est pas, pourquoi le libre arbitre que réclame la morale ne pourrait-il exister? Et si la liberté existe, et avec elle une puissance incontestablement mystérieuse, pourquoi le miracle ne serait-il pas?

C'est ici qu'interviennent M. Boutroux et M. Bergson. M. Boutroux montre que les lois de la nature sont contingentes, et M. Bergson, insistant sur la nouveauté de chaque événement de l'histoire universelle, établit que le fond des êtres, loin d'être nécessité, est au contraire essentiellement liberté, puisque tout est invention, incessante nouveauté. Ce n'est plus la science qui est en mesure de tout expliquer; la science ne fait que se jouer à la surface des choses, assez pour les mettre à notre service, pas assez pour les connaître. L'esprit seul se connaît soi-même par une intuition immédiate; et, en soi, il peut aussi connaître les choses dans la mesure où elles s'apparentent à lui, s'en approchent ou s'en éloignent. Car la matière n'est que de l'esprit dégradé, immobilisé et comme cristallisé.

A ce moment, et quoi que l'on pense de tout le reste de la philosophie de M. Bergson, le mécanisme scientiste — et avec lui le déterminisme et par celui-ci tout le rationalisme — est par la base ruiné. Le chemin s'ouvre libre devant la foi. La philosophie de M. Bergson a soulevé bien des objections. Tout un groupe de philosophes, de savants refuse de lui reconnaître aucune valeur. Mais on sera fixé sur la consistance de toute cette opposition quand on aura lu cette ligne de l'un des membres les plus accrédités de ce groupe, Frédéric Rauh : « Tant qu'on peut craindre une réaction religieuse contre l'esprit laïque, il faut maintenir à tout prix l'idée de la valeur de la science (1). » Et il dictait cette phrase tout de suite après avoir dit que l'éducation scientifique n'est rien autre chose « qu'une nécessité d'un certain moment de l'histoire ». Politique ou conviction, toujours est-il qu'un certain nombre de savants et de lettrés qui gravitent autour de la Sorbonne veulent s'en tenir au rationalisme, au scientisme, tels que les entendaient Taine, Renan, Berthelot. Mais

(1) Cours à l'École normale (1904) cité par Agathon : *Les Jeunes gens d'aujourd'hui*, p. 86.

ils ne forment qu'un petit groupe. Un grand nombre de leurs pairs demeure dans l'expectative. M. Boutroux nous affirme, avec l'autorité qui s'attache à son caractère et à la valeur de sa pensée, que la vraie science et la véritable religion ne sauraient se contredire.

Tous nos jeunes gens sont à cette heure avides d'action. La guerre qui est venue n'a fait que remplir leurs vœux. Même ceux d'entre eux qui se croyaient pacifistes y ont trouvé l'emploi qu'ils souhaitaient à leur besoin d'activité. C'est pour cela qu'ils ont été des héros. Le goût des sports cultivé depuis trente ans nous a fait une jeunesse saine, active, hardie, amoureuse de l'effort et prête à se donner aux tâches ardues. La sensibilité trop vive, mieux encore la sensualité molle ont été vaincues. Avec le goût de l'action physique est venu celui de l'affirmation morale. De là vient le succès de toutes les doctrines intrépidement dogmatiques, le syndicalisme, l'*Action française* et enfin le catholicisme. C'est ainsi que l'élite des jeunes gens élevés dans les collèges catholiques a pu sans effort conserver la foi traditionnelle sans se trouver dépaysée au milieu de tous ses contemporains. L'*Association catholique de la Jeunesse française* représente cette élite. Ses membres n'ont pas eu besoin de naviguer contre le vent pour trouver le port. Ils ne l'ont jamais quitté.

Mais tous les autres ont dû le chercher. Parmi eux, voici d'abord ceux qui gardent la foi entière en la science et se passionnent pour la sociologie, et beaucoup d'entre eux vont à gauche au socialisme syndicaliste où ils croient voir une organisation scientifique; d'autres vont à droite, vers une autre organisation qui se prétend également positive et dominée exclusivement par la raison, vers le nationalisme intégral et l'*Action française*. La philosophie de M. Bergson est également combattue dans les deux camps à la fois hostiles et frères.

Tout le reste de la jeunesse cultivée a reçu la secousse du bergsonisme. Et ceux-là même qui après s'être ressaisis, comme M. Maritain, combattent M. Bergson, ne lui sont pas moins redevables. Ceux qui gardent l'impulsion donnée par le maître se divisent encore en deux : les uns se contentent des satisfactions contemplatives que donne l'intuition, comme les scientistes se contentaient de celles que la science leur procurait; ils reviennent ainsi à un dilettantisme plus dangereux que celui de Renan. Car celui-ci, maintenu par les fortes disciplines scientifiques, connaissait quelques barrières; le leur, au contraire, qui n'a d'autre guide que l'intuition toujours personnelle, expose à tomber dans l'anarchie. Les autres vont à la recherche d'une foi positive qui fournira à leur action des motifs, des directions et des règles. Ouvrant toutes grandes les portes sur le mystère, sur les possibilités infinies de la liberté, n'aboutissant d'ailleurs en elle-même et par elle-même, jusqu'ici du moins, qu'à la destruction du dogmatisme positiviste ou scientiste, la philosophie de M. Bergson laisse l'âme en l'air, sans assiette et sans direction. Or, cette philosophie s'infiltre partout; et beaucoup, même sans l'avoir spécialement étudiée, en sont imprégnés. L'Église catholique fournit tout de suite à ces âmes ce qui leur manquait, les précisions assurées du dogme au milieu d'un horizon infini. Leur avidité de certitude se trouve ainsi satisfaite, et en toutes sortes de questions, ne s'arrêtant pas aux doutes, aux difficultés qui laissent en suspens les théologiens eux-mêmes, ils veulent croire tout ce que croit l'Église et convaincus des étroitesses de la science humaine ils veulent avant tout faire acte de docilité. Ces intellectuels ne veulent pas être savants, ils veulent surtout être pieux. Les plus humbles pratiques, l'abandon le plus complet de leur âme croyante les attirent comme une revanche de la superbe ancienne de leurs esprits.

Ils sont volontiers intransigeants, et ceux de leurs devanciers qui essayèrent de dissiper les malentendus entre l'Église et le siècle leur paraissent quelque peu suspects. Leur piété ne connaît que l'Église et ils s'inquiètent peu de ce que pense le siècle. Ils sont cependant bien de leur siècle, ne serait-ce que par la confiance qu'ils ont en eux-mêmes et par le dédain qu'ils professent pour ceux qui les précédèrent et leur ouvrirent les routes. Ils font dater de leur venue en ce monde la renaissance religieuse que nous faisions jadis remonter à Lacordaire et Montalembert. Il y a de cet état d'esprit, dans les *Entretiens* récemment publiés de Péguy, des exemples fort éloquents. Son ami Lotte n'était pas moins convaincu qu'il ouvrait une ère nouvelle (1). Plus d'un parmi eux se sent attiré par le dogmatisme politique de

(1) Cf. Joseph Lotte, déjà cité.

l'Action française. S'ils éprouvent le besoin de philosopher, c'est à l'École, à saint Thomas et, je le crains, de préférence aux manuels et aux commentateurs qu'ils vont demander un enseignement. C'est ainsi que, convertis d'abord par Bergson, quelques-uns en viennent plus tard à le condamner.

D'autres enfin, et non pas les moins prudents, cherchent, avant d'en venir à se décider entre les croyances, des motifs rationnels de décision. Ils les trouvent tantôt dans les écrits de M. Boutroux, tantôt dans Gratry, tantôt dans *l'Action*. Ce livre, qui n'a eu qu'une édition et qui est devenu introuvable, est un de ceux qui ont eu le plus d'influence sur les esprits de nos contemporains. Les exemplaires qui existent circulent, et un seul a eu des centaines de lecteurs. Nous avons vu que M. Boutroux lui-même s'en est inspiré. Les livres du P. Laberthonnière ont aussi contribué à répandre, à insinuer dans les esprits les doctrines de *l'Action*. Ces livres d'ailleurs, nous l'avons déjà remarqué, ne conduisent qu'au seuil du catholicisme. Il faut de plus, pour pénétrer dans le temple, un appel divin, une grâce qui jamais ne manque, et une bonne volonté qui y corresponde et saute le pas. Ce pas une fois franchi, l'âme devenue fidèle n'aura plus qu'à le rester, c'est-à-dire à accepter avec intelligence et docilité tous les enseignements authentiques de l'Église, à conformer sa vie à sa foi. Et, par suite, à se conduire en face de l'autorité, en face des pratiques religieuses avec la simplicité, la docilité, l'ingénuité, mais aussi avec la liberté d'un enfant.

En ce point se retrouvent tous les catholiques, ceux que la tradition a conservés, ceux qui y sont par leur effort propre revenus. Pour reprendre une expression de Péguy que Lotte aimait à redire, le fidèle sent qu'il « ne faut pas faire le malin ». Il ne veut pas vis-à-vis de sa mère, l'Église, de son père, Dieu, faire le malin ; comme un enfant il répète les formules, il refait les gestes, il s'inquiète peu de « penser » comme un savant ce qu'il dit et ce qu'il fait ; il sait seulement qu'il a confiance et qu'il aime ; Dieu pense pour lui et son cerveau ingénu le fait soumis à la divine pensée. Debout sur les sommets de l'amour et de la foi, il reste assuré que les bases de la montagne voilées de brumes demeurent inébranlables. Tout cet attirail dévot qui eût scandalisé, il y a trente ans, même des chrétiens, les pèlerinages, les chapelets, les scapulaires, suivent naturellement ; de même que les retraites, les cours d'instruction religieuse, de théologie, les sermons et l'assistance aux offices. Le *Bulletin des professeurs catholiques de l'Université* qu'avait fondé Lotte en 1910 et qu'il a fait durer jusqu'à la déclaration de guerre, enregistrait fidèlement chaque mois le nombre de communions offertes par ses abonnés (1). Professeur, savant, philosophe, poète, le chrétien reste chrétien. Il se soumet sans doute aux règles de la prudence, à celles du jeu où il a accepté de tenir partie, mais son christianisme, la présence du Christ en lui-même ne l'abandonnent jamais ; sa vie rend un son nouveau et la grâce qui l'anime la fait fleurir en beauté.

Et nous pouvons mesurer par là le progrès accompli depuis trente ans. Si la foi n'est pas triomphante partout, elle n'est plus nulle part déclarée méprisable et périmée. Un Claudel, un Péguy sont aussi respectés qu'un Taine ou un Henri Poincaré. Le croyant a droit au respect. Ceux qui ne partagent pas sa croyance peuvent estimer qu'il est dans l'erreur, tandis qu'eux-mêmes se contentent de rester dans l'expectative, mais ils ne se reconnaissent plus le droit de suspecter son intelligence ou sa bonne foi. Et ceux dont les yeux n'aperçoivent point au ciel les étoiles ne se flattent plus qu'elles soient à jamais éteintes. Ils avouent même que le monde marche à tâtons dans la nuit. Pour nous, nous croyons à la lumière, à cette « lumière qui émane de la vie, qui luit dans les ténèbres et que les ténèbres ne comprennent point » (2).

FIN.

(1) Cf., Joseph Lotte, p. 79, 89.
(2) Joan. I, 4-5.

INDEX ALPHABÉTIQUE

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

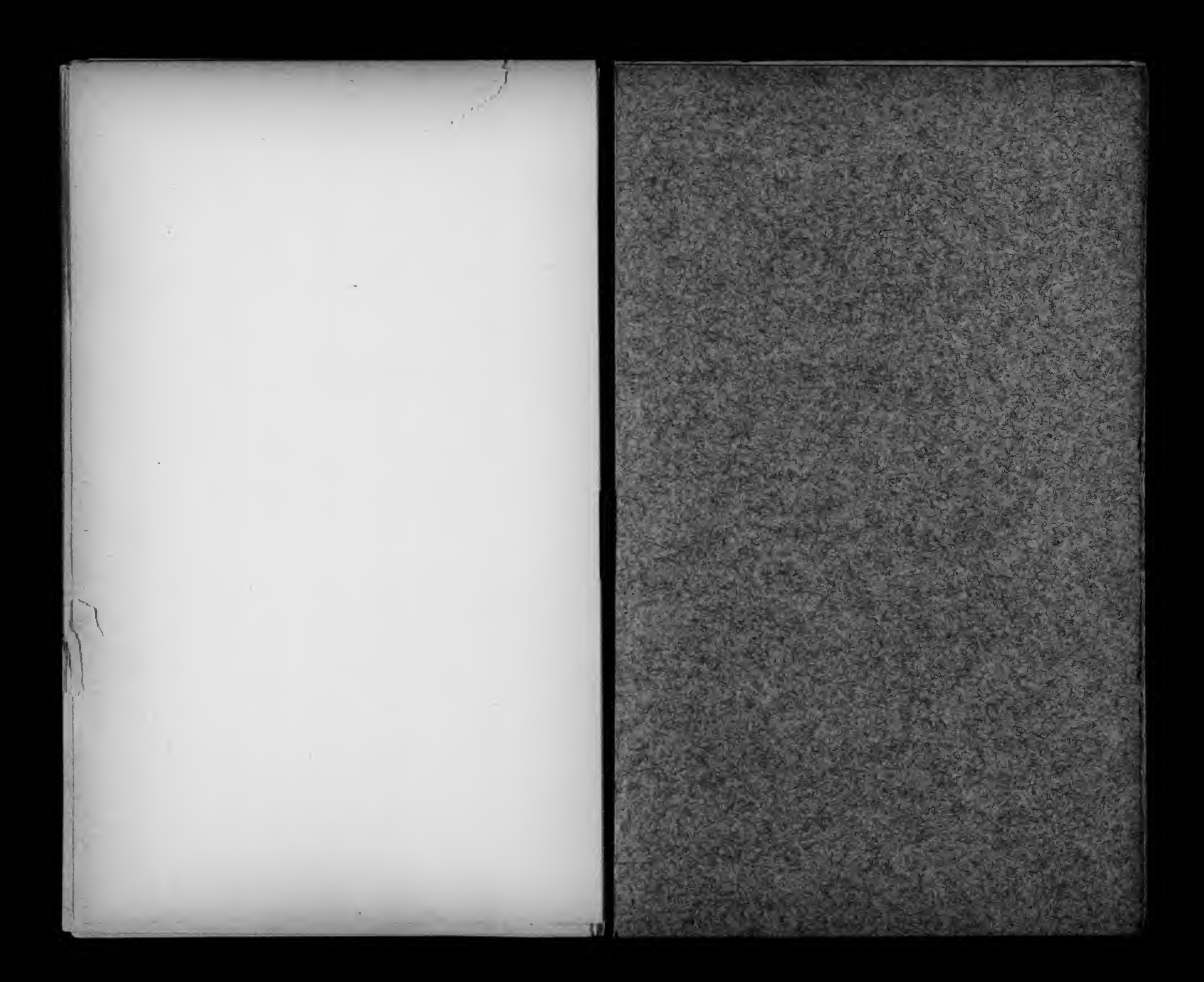
K

L

M

TABLE DES MATIÈRES

Paris. — Imp. Paul Dupont (Cl.). — 34.4.1917.



Paris. — Imp. PAUL DUPONT (Cl.).

